Povara politicii sau ilegitimitatea democratică a democrației de tranziție • Un monopol leneș • Cultura unanimității • Ideologia destinului colectiv • Servitutea involuntară? • Mitul nefericirii totalitare • Anticomunismul postcomunist • Tranziția sau economia politică a nerăbdării • Numai ceea ce e permanent se schimbă • Puterea de hârtie • Poporul împotriva societății • Absența subiectului politic • Revoluția de recuperare • Statul nedrept • Corporatismul de tranziție • Ortodoxia, o morală a națiunii

Daniel Barbu

Republica absentă

Politică și societate în România postcomunistă

BIBLIOTECA DE POLITICĂ

Republica absentă

Politică şi societate în România postcomunistă

Daniel Barbu

Care este subiectul politic al post-comunismului românesc? Cine sunt autorii tranziţiei şi cum poate fi descifrat sensul acesteia? Cât de legaţi se simt încă românii, la nivelul memoriei colective, de experienţa istorică a totalitarismului? Aceste întrebări au darul să rezume conţinutul politic al procesului de democratizare a societăţii româneşti în anii '90. Dacă politica este locul organizării şi reorganizării schimbului de bunuri sociale pe care o societate este dispusă să le fabrice şi să le distribuie în funcţie de un proiect comun, societatea ca atare se instituie doar în momentul şi în măsura în care o comunitate convine că nu are o altă finalitate în afara producţiei de sine, în care consimte să înlocuiască, integral sau parţial, legăturile naturale (de limbă şi de sânge) cu o legătură de tip politic. A reuşit oare tranziţia post-comunistă românească să se organizeze în jurul unei politici de societate? Politica de societate ar fi numele unui ansamblu de politici sociale şi economice care, comandate de exigenţa dreptăţii, ar duce la constituirea unei republici, înţeleasă nu ca aranjament constituţional din care lipseşte figura regalităţii, ci ca temei constituţional al binelui comun (res publica sau commonwealth). Statul roman post-comunist nu pare însă să fie decât o republică absentă.

ISBN 973-569-657-6
9 789735 696573
www.nemira.ro
1
BIBLIOTECA DE POLITICĂ
NEMIRA

DANIEL BARBU s-a născut pe 21 mai 1957, la București. Doctor în istorie (Universitatea din Cluj) și în filosofie (Universitatea din București). Profesor de știință politică la Universitatea din București. Profesor invitat la École des Hautes Études en Sciences Sociales din Paris, la University of Pittsburgh, Pa., și la Institut d'Etudes Politiques din Bordeaux. Director al Institutului de Cercetări Politice al Universității din București și al revistei *Studia Politica. Romanian Political Science Review.*

A publicat volumele: *Manuscrise bizantine în colecții din România*, Editura Meridiane, București, 1984; *Pictura murală din Țara Românească în secolul al XIV-lea*, Editura Meridiane, București, 1986; *Scrisoare pe nisip. Timpul și privirea în civilizația românească a secolului al XVIII-lea*, Antet, București, 1996; *Șapte teme de politică românească*, Antet, București, 1997; *Byzance, Rome et les Roumains. Essais sur la production politique de la fin au Moyen Age*, Editions Babel, Bucarest, 1998; *O arheologie constituțională românească. Studii și documente*, Editura Universității din București, București, 2000; *Bizanț contra Bizanț. Explorări în cultura politică românească*, Editura Nemira, București, 2001 și a coordonat volumul *Firea românilor*, Editura Nemira, București, 2000. A publicat, de asemenea, peste o sută de studii în volume colective și reviste de istorie, filosofie și știință politică.

Daniel Barbu

Republica absentă

Politică şi societate în România postcomunistă

Ediția a doua revăzută și adăugită

2004

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
BARBU, DANIEL
Republica absentă / Daniel Barbu. - Ed. a 2-a, rev.
- Bucureşti: Nemira, 2004
Bibliogr.
Index
ISBN 973-569-657-6

32(498)

Daniel Barbu

REPUBLICA ABSENTĂ

Politică şi societate în România postcomunistă

© Editura NEMIRA. 2004

Comercializarea în afara graniţelor ţării fără acordul editurii este interzisă.

Difuzare:
S.C. Nemira & Co, B-dul Ion Mihalache nr. 125, sector 1, Bucureşti
Tel.: 224.14.28; 224.10.08; Tel./Fax: 224.18.50

Clubul cărţii: O.P. 2 CP. 52 , Bucureşti

e-mail: difuzare@nemira.ro
www.nemira.ro

ISBN 973-569-657-6

PREFAȚĂ LA A DOUA EDIȚIE

Totalitarismele secolului al XX-lea au făcut memoriei un imens şi involuntar serviciu: au transformat-o în resursă politică privilegiată a procesului de transformare post-totalitară. Aşa de pildă, căderea regimului comunist este adesea considerată ca o revoluţie întoarsă cu faţa spre trecut. Mai întâi pentru că, spre deosebire de marile revoluţii ale istoriei (franceză, americană, rusă), socialismul de stat a fost înlocuit de un regim care îl preceda în ordine cronologică şi logică, democraţia liberală şi pe care îl destituise el însuşi anterior din istoria ţărilor din Europa centrală şi orientală. Apoi, deoarece societăţile postcomuniste au utilizat memoria totalitarismului ca pe un clivaj politic capabil să îndeplinească funcţia clivajelor sociale laminate de comunism. Am putea spune, cu o oarecare ironie, că democraţia a reuşit în final să-şi exproprieze expropriatorul.

Această operaţiune de expropriere face obiectul *Republicii absente*. Am publicat cartea în 1999 ca pe un program de cercetare organizat în jurul modului în care instituirea politică a societăţii româneşti sub comunism dă seama despre practicile politice şi despre guvernabilitatea unei societăţi care mi se pare că nu a identificat încă o formă democratică de gestiune a prezentului. De aceea, cred că termenul de *postcomunism* este încă actual, în măsura în care exerciţiul politicii nu se defineşte în ruptură, ci mai degrabă în continuitate cu trecutul.

În acelaşi timp, am folosit şi în această a doua ediţie termenul *totalitarism* ca fiind, cel puţin în România, oarecum consubstan-

tial cu cel de regim comunist. Sunt pe deplin conștient că *totalitarismul* este un instrument conceptual dificil și că utilizarea lui nediscriminată în contextul socialismului de stat post-stalinist din Europa centrală și de est a generat reacții critice întemeiate. Am considerat totuși că el are virtuți analitice și explicative de neînlocuit în cazul românesc[1].

Faptul că și alți autori descriu comunismul românesc de până în 1989 sub specia unui *stalinism național*[2] m-a încurajat să nu adopt nici un fel de atitudine revizionistă în raport cu aparatul conceptual la care am recurs în 1999.

Nu mi-am păstrat doar fidelitatea față de lexicul primei ediții, dar și față de conținutul acesteia. De aceea, nu am procedat la reformulări radicale ale analizelor făcute atunci. Dimpotrivă, am ales calea actualizării raționamentelor mele anterioare prin completare strict cronologică și prin dezvoltare logică. Dimensiunea descriptivă și anecdotică a politicii postcomuniste, legată de răsturnări electorale, fluctuații guvernamentale sau realinieri partizane, nu m-a preocupat ca atare. Am încercat în schimb să fiu atent îndeosebi la acele evenimente ce mi s-au părut a fi instantaneele unor procese de societate. Și am făcut-o, ca și în urmă cu cinci ani, dintr-o perspectivă etico-politică. M-am străduit, așadar, să pun ordine în materialul empiric ce se oferă observației, clasificării și analizei printr-o metodă etică ce se hrănește cu precădere din viziunea lui Norberto Bobbio.

Așa cum o înțelege Bobbio la sfârșitul vieții sale, categoria etică în care ar trebui clasat studiul politicii este cea a „blândeții", în sensul în care termenul este folosit în Predica de pe Munte: „fericiți cei blânzi, pentru că ei vor moșteni pământul" (*Matei*, V, 5)[3]. Metodologic, consecința acestei calificări se situează la nivelul finalității: gânditorul politic nu are atât sarcina de a

---

[1] Pentru o critică a criticii conceptului de *totalitarism*, Giovanni SARTORI, „Totalitariaanism, Model Mania and Learning from Error", *Journal of Theoretical Politics*, 5/1, 1993, pp. 5-22.

[2] Vladimir TISMANEANU, *Stalinism for All Seasons: A Political History of Romanian Communism*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 2003, pp. 18-36.

[3] Norberto BOBBIO, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Pratiche Editrice, Milano, 1998, pp. 29-47.

judeca, de a așeza norme, cât pe aceea de a înțelege și de a face înțelese normele vieții comune și, eventual, de a confrunta societatea cu subiectivitatea ce o străbate. Cu acest titlu, Bobbio înscrie virtutea întrupată de practicianul științei politice în clasa virtuților „slabe", alături de moderație, sobrietate, decență, inocență, modestie, înfrânare, ingenuitate. El se opune astfel tradiției machiaveliene care situează obiectul gânditorului politic de partea virtuților „tari" de tipul curajului, îndrăznelii, generozității, fermității. Refuzând perspectiva Principelui și lăsându-se animat de o virtute slabă precum blândețea, cel care studiază politica este invitat să își organizeze voluntar reflecția prin ochii omului privat, ai celui care se află la baza ierarhiei sociale și care nu are putere asupra altora. Un astfel de observator se privează de dreptul de a califica normativ regimurile politice și de a practica intoleranța teoretică în numele unei alegeri filosofice. A te opune, a fi împotrivă, a condamna, înseamnă să exerciți o formă de putere și să te iluzionezi că părerea ta poate influența realitatea. În schimb, poziția celuilalt merită întotdeauna examinată cu respect, iar propria părere trebuie mereu supusă la proba îndoielii.

Blândețea, astfel definită și pusă în lucru de Bobbio, este opusă aroganței, înțeleasă ca o exagerată încredere în propriile opinii și în forțele proprii. Blândețea este mai degrabă predispusă să creadă în mizeria, nu în grandoarea umană. Pe de altă parte însă, blândețea nu este sinonimă cu resemnarea, cu slăbiciunea sau cu naivitatea: blândețea nu renunță la luptă, dar nici nu este dispusă să răspundă la violență cu violență. Nu vrea ochi pentru ochi, dar nici nu întoarce celălalt obraz. Bobbio arată că, într-un secol dominat de violență și de voința de putere, atât a celor puternici, cât și a celor lipsiți de putere, înțeleptul are datoria de a refuza să se angajeze în orice formă de violență intelectuală, morală sau politică. În această privință și într-un mod extrem de surprinzător, gânditorul politic ajunge să practice o virtute eminamente ne-politică: blândețea, care este antiteza unei politici pe care continuăm să o înțelegem sub specia puterii și a violenței. Bestiarul politic modern este astfel completat cu un animal de regulă descalificat politic: mielul se alătură leului și vulpii machiaveliene, ca și lupului hobbesian, încarnări ale virtuților și

pasiunilor ce animă politica modernă şi pe eroii ei. De la Machiavelli la Carl Schmitt, politica a fost judecată din punctul de vedere al celor care au făcut politică, fie ei lei, vulpi sau lupi. Sarcina unei ştiinţe a politicului practicată în sensul recomandat de Bobbio ar fi aceea de a înţelege politica prin ceea ce e dincolo de politică, de a o scruta cu privirea mielului, victima prin excelenţă a oricărui soi de politică, inclusiv cea democratică.

*

Ar fi nedrept să închei această prefaţă fără să recunosc public datoria intelectuală pe care o am faţă de colegii şi prietenii Vasile Morar, Peter Wagner, Alexandra Ionescu şi Cristian Preda, care au fost cititorii cei mai atenţi şi mai critici ai primei ediţii a *Republicii absente*. Publicarea acestei a doua ediţii, ca şi a celei dintâi de altfel, se datorează însă, în primul rând, interesului pe care Cristian Preda l-a arătat întotdeauna faţă de programul meu de cercetare a politicii şi societăţii postcomuniste româneşti.

CUVÂNT ÎNAINTE LA PRIMA EDIȚIE (1999)

Care este subiectul politic al postcomunismului românesc? Cine sunt autorii tranziției și cum poate fi descifrat sensul acesteia? Cât de legată se simte încă societatea românească, la nivelul memoriei colective, de experiența istorică a totalitarismului?

Aceste întrebări rezumă, fără însă a-l explica, conținutul etico-politic al procesului de democratizare în România postcomunistă. Într-o democrație, voința societății și decizia politică ar trebui, în principiu, să coincidă. Cadrul politic al acestei coincidențe este asigurat de instituțiile și procedurile democratice. În schimb, condiția socială a coincidenței este îndeplinită prin reprezentare și participare. O societate care nu izbutește să participe la decizia politică este tot atât de străină democrației ca și o politică ce nu se hrănește din voința societății. Observația poate părea oarecum elementară în formă, dar ea se dovedește extrem de complexă în fond, pentru că nici *politica* și nici *societatea* nu se oferă înțelegerii cu forța evidenței și sub specia clarității.

Politica și *societatea* sunt, deopotrivă, construcții teoretice care încearcă să unifice, fără a le putea reduce la o expresie simplă și indivizibilă, o multitudine de acte și schimburi de voințe, de forme de existență și de coexistență care nu sunt în mod imediat convergente. Căci politica și societatea nu sunt niciodată *date* ca atare. Politica și societatea sunt întotdeauna *făcute*, de cele mai multe ori fiind chiar *făcute împreună*. Politica este calea prin care membrii unei societăți se recunosc unii pe ceilalți ca având

un proiect comun, este locul organizării și reorganizării schimbului de bunuri sociale pe care o societate este dispusă să le fabrice și să le distribuie. La rândul ei, o societate se instituie în momentul și în măsura în care o comunitate convine că nu are o altă finalitate în afara producției de sine, în care consimte să înlocuiască, integral sau parțial, legăturile naturale (de sânge și de limbă, de exemplu) cu o legătură de tip politic.

Într-o democrație, convergența celor două procese de *facere*, a politicii și a societății, este mediată de echitate. Democrația nu poate fi gândită decât ca o *politică de societate*[1] întemeiată pe dreptate în calitatea acesteia de întâlnire socială a libertății cu egalitatea. Altfel spus, o comunitate va accepta și va consfinți caracterul fondator al unei legături de tip politic atâta vreme cât schimbul de bunuri sociale guvernat de această legătură politică va fi considerat convenabil și just de către toți sau măcar de către cei mai mulți dintre membrii ei. Privită dintr-o astfel de perspectivă, experiența totalitară nu face decât să confirme funcția mediatoare a dreptății: comunismul a fost demis în cele din urmă tocmai pentru că încetase (dacă a reușit vreodată) să fie privit ca expresie politică a unui proiect comun și echitabil de societate.

A reușit oare tranziția postcomunistă românească să propună un asemenea proiect și să se organizeze în jurul unei *politici de societate*? Politica de societate ar fi aici numele unui ansamblu de politici sociale și economice care, comandate de exigența dreptății, ar duce la constituirea unei *republici*, înțeleasă nu ca aranjament constituțional din care lipsește figura regalității, ci ca temei procedural al binelui comun (*res publica* sau *commonwealth*).

Problema centrală a tranziției ar fi deci următoarea: cine sunt românii și cum își acordă unii altora o recunoaștere etico-politică? Sunt românii doar un popor? Sau formează cumva o societate? Constituie ei o comunitate politică alcătuită din cetățeni (*politeia*, *res publica)*? Sau nu reprezintă decât denumirea generică a locuitorilor statului român?

---

[1] Dimensiunea normativă a unei *politics of democracy* la Theodore LOWI, *American Government. Incomplete Conquest*, Dryden Press, Hinsdale, Ill., 1976, pp. 7-8

Există cel puțin un răspuns, nu numai incontestabil, dar și oficial, la aceste interogații, cel dat de Constituția din 1991[1], în care refuzul de a afirma precedența legăturii politice dintre cetățeni în raport cu ficțiunea juridică care este statul și-a găsit o expresie formalizată și încărcată de consecințe. Creație tipică și exclusivă a elitei instalate la guvernare după decembrie 1989, textul nici măcar nu ia în calcul posibilitatea de a defini comunitatea cetățenilor, *republica*, drept subiect politic al noii legi fundamentale[2].

Exemplele și analogiile erau totuși numeroase și accesibile. Așa, de pildă, Constituția celei de-a V-a Republici franceze, folosită pe alocuri ca model de redactorii textului constituțional românesc, este emisă în numele națiunii. Preambulurile Constituțiilor Irlandei (1937) și Germaniei (1949) arată și ele că popoarele sunt cele care *adoptă*, *promulgă* și *își dau* legi fundamentale prin care instituie respectivele state. Constituțiile Italiei (1947) și Portugaliei (1949) încep la rândul lor prin a așeza republica, comunitatea politică, la temelia statului. Formula fondatoare *We, the people*, întâlnită pentru prima oară în Constituția americană, se regăsește și în Constituția poloneză din 1997: în preambul, poporul polonez își manifestă voința de a trăi împreună sub autoritatea unei legi fundamentale, în articolul 1 comunitatea cetățenilor este definită ca republică, iar în articolul 2 republica își organizează statul.

Judecată dintr-o asemenea perspectivă constituțională, România nu poate fi descrisă drept o *republică*, ci doar ca un stat cu formă de guvernământ republicană (Constituția României, articolul 1, aliniatul 2). Subiectul politic al legii fundamentale din 1991 este, fără nici un dubiu, *statul* (articolul 1, aliniatul 1), un stat dotat cu teritoriu, frontiere, cetățeni, drapel, zi și imn naționale, limbă oficială, capitală, formă de guvernământ și autorități publice. Cu alte cuvinte, statul român nu apare ca produs juridic

[1] Revizuirea din 2003 nu a schimbat în nici un fel acest răspuns și nici măcar nu și-a pus problema unei redefiniri a subiectului politic al legii fundamentale.

[2] Pentru tradiția politico-juridică a ideii republicane, Blandine KRIEGEL. *La philosophie de la République*, Plon, Paris, 1998.

al voinței suverane a cetățenilor României, constituiți în republică, de a trăi unii cu ceilalți potrivit aceloraşi legi şi în vederea realizării unui destin colectiv. Dimpotrivă, statul român se prezintă ca o formă de protecție juridică a poporului român, ca un stat care își produce cetățenii pe cale pozitivă, un stat care, prin acordarea de drepturi şi prin impunerea de obligații, transformă o etnie majoritară şi dominantă în națiune. De aceea, statul român postcomunist nu este decât o *republică absentă*.

Paradoxul înscris în firea procesului istoric pe care-l numim tranziție este acela că, pentru a accelera „modernizarea" socială şi economică – care în contextul românesc postcomunist este sinonimă cu „europenizarea", adică cu integrarea europeană – aceasta este oarecum nevoită să repete greşelile comunismului. Socialismul real se angajase şi el într-o *politică de societate*, pe care a încercat însă să o întemeieze nu atât în afara echității, cât în lipsa libertății. Pentru a nu repeta eroarea comunismului, tranziția ar fi trebuit să destituie statul – şi în mod precis statul-națiune ca figură exemplară a modernității politice – din dubla sa funcție de titular exclusiv al procesului politic şi de unic distribuitor al rolurilor sociale. Numai o politică de societate organizată în jurul *cetățeanului*, ca subiect politic instituit în actul producerii de sine, ar putea realiza simultan atât „modernizarea" societății, cât şi „demodernizarea" politicii.

*

Republica absentă a fost scrisă şi rescrisă timp de aproape zece ani. Câteva părți au fost deja publicate sub formă de studii şi articole, dintre care unele au fost incluse, într-o primă versiune, într-un volum precedent[1].

Nu mi-am propus să întocmesc, în această carte, o cartografie completă şi metodică a tranziției românești. Prin urmare, interesul meu față de tipologii şi definiții a fost mai degrabă mediocru. A clasifica presupune, pe de o parte o inventariere empirică a tuturor faptelor de societate şi a actelor politice ce pot fi identificate, iar

[1] Daniel BARBU, *Şapte teme de politică românească*, Antet, București, 1997

pe de altă parte o precedență afirmată a gândirii asupra obiectului de studiu. Cu alte cuvinte, într-un astfel de demers nu ne preocupă, în ultimă instanță, ce se întâmplă în politica și societatea românească, ci sub autoritatea cărei tipologii și după ce reguli încadrăm această întâmplare. De ce tip este noua democrație românească, în ce serie de analogii își găsește locul tranziția, ce criteriu poate fi aplicat reformei statului: iată întrebări pe care mărturisesc că nu mi le-am pus ca atare și nici nu m-am lăsat ispitit de vocația de a furniza explicații definitive cu privire la aceste subiecte.

Am preferat să procedez, cu o oarecare modestie, la descrierea, dintr-un punct de observație etico-politic, a actorilor și bunurilor sociale care au tendința de a da o formă cât mai stabilă arhipelagului de idei politice și practici sociale din România postcomunistă. La acest nivel al practicilor, sau, mai exact, în intervalul dintre norme și practici am situat investigația mea. Pentru că, în ultimă instanță, este absolut lipsit de importanță în ce paradigmă cade politica tranziției și care model de interpretare poate fi aplicat societății românești. Nu am vrut să răspund deficitului de raționalitate al postcomunismului românesc printr-un exces de metodă.

Demersul meu ar putea revendica mai curând o înrudire cu filosofia politică „clasică", decât o complicitate cu știința politică contemporană, înțelegând, în cele ce urmează, distincția dintre cele două moduri de a interoga funcția și rolul politicului într-o societate dată în sensul lui Leo Strauss[1].

Știința politică empirică contemporană tinde, dacă nu să capete forma, atunci măcar să nutrească ambițiile explicative și taxonomice ale unei științe naturale. Cu acest titlu, ea este preocupată mai puțin de obiectul său de studiu, cât de elaborarea propriului instrumentar metodologic și de luarea în posesie a unei poziții autonome și autosuficiente în câmpul intelectual. În schimb, metoda filosofiei politice antice este comandată de însăși viața politică, concepută ca scenă pe care se înfruntă diverse

[1] Leo STRAUSS, *What is Political Philosophy and Other Studies*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988, pp. 78-94.

opinii despre deciziile ce trebuie luate în comun cu privire la lucrurile publice (*ta politika*).

Știința politică de astăzi se pretează la o clasificare descriptivă a fenomenelor cu putință de observat și de măsurat într-o anume societate, în timp ce vechea filosofie politică – ea însăși o știință de a trăi împreună, adică o „știință politică" (*politikē epistēmē*) – impune o abordare normativă, din moment ce consideră politica ca fiind un ansamblu de norme, procese, decizii și practici regulatoare menite să asigure unitatea și dăinuirea unui spațiu social heterogen și conflictual prin natura sa.

Știința politică antică pleca de la premisa că toți cei care „fac politică", care participă la viața publică, o fac (cu sinceritate sau cu ipocrizie) în scopul realizării sau sporirii *binelui comun*. Numai că opiniile referitoare la acest *bine* diferă radical de la un actor politic la altul, politica fiind chiar locul social și intelectual în care astfel de diferențe se manifestă și se confruntă în mod legitim. Sarcina științei politice ar fi fost deci aceea de a promova o cunoaștere aptă să concilieze o asemenea confruntare și să degajeze punctul de echilibru al pozițiilor exprimate.

La rândul său, titularul științei politice era, înainte de toate, un cetățean capabil să arbitreze disputele publice în vederea restabilirii *dreptății* ca virtute civică fondatoare a comunității politice. Cel care deținea experiența (intelectuală și practică) a dreptății și dobândise în acest fel cunoașterea proprie științei politice era deci îndreptățit să guverneze atât domeniul normelor, cât și pe cel al practicilor: filosoful politic nu era numai mediatorul concetățenilor săi, dar și îndrumătorul legiuitorilor cetății[1].

S-ar spune deci că metoda științei politice antice era, fundamental, o metodă de guvernare a politicii însăși din perspectiva dreptății. Cu acest titlu, știința politică nu ar mai fi doar o cunoaștere, o *epistēmē* a politicii, ci chiar o cunoaștere propriu-zis politică, o cunoaștere care definește spațiul public, care operează cu alegeri, care stabilește unde și de partea cui se află dreptatea, care califică regimurile politice drept „bune" sau „corupte" și le ierarhizează în funcție de această calificare.

[1] E.g. PLATON, *Legile*, 630b-632d; ARISTOTEL, *Politica*, 1297b.

În ceea ce-o privește și în măsura în care are vocația de a fi o știință exactă, știința politică empirică este condamnată să observe, să măsoare, să descrie și să clasifice. Ca atare, ea nu poate pretinde să guverneze nici norme și nici practici. Poate, cel mult, să le explice sau, mai precis, să se explice, fiindu-i însă interzis să le califice în virtutea principiului științific modern al neutralității observatorului.

Or, tranziția postcomunistă nu poate fi explicată numai ca sumă de acte politice și de fapte sociale prezente și observabile. Ea se înfățișează, deopotrivă, ca intersecție și confruntare între o memorie colectivă și un proiect de societate. Acestei dimensiuni a tranziției nu i se potrivește însă o abordare descriptivă, ci, mai degrabă, una de tip normativ. Dar nu în sensul în care știința politică ar fi chemată să spună nu *cum este*, ci *cum ar trebui să fie* tranziția. Știința politică devine o știință normativă în clipa în care se decide să împrumute trăsăturile unei investigații etice, identificând între norme și practici, ca și între memorie și proiect, un loc al *dreptății*.

Cât de drept se cuvine să fie statul de drept postcomunist, cât de justă este reprezentarea cetățenilor prin practicile democrației reprezentative și cât de echitabilă se arată economia de piață a tranziției? Iată întrebările la care ar fi ținută să răspundă știința politică înțeleasă sub specia clasică a filosofiei morale și politice. Iată întrebările pe care *Republica absentă* a încercat să le formuleze și cărora a izbutit, poate, să le dea răspuns.

INTRODUCERE

Povara politicii sau ilegitimitatea democratică a democrației de tranziție

Comunismul a căzut pentru că și-a atins toate țintele. Toate, cu o singură excepție, aceea de a asigura supraviețuirea politicului. Pentru români, ca și pentru alți est-europeni (ruși, bulgari, albanezi, sârbi) prăbușirea regimului comunist a fost sinonimă cu dispariția singurei forme structurate de participare politică pe care le-a fost dat să o cunoască vreodată. De aceea, afirmația potrivit căreia căderea comunismului ar fi reprezentat o victorie a democrației pare oarecum superficială și în orice caz grăbită din moment ce democratizarea societăților est-europene se dovedea a fi o experiență de societate incapabilă să facă recurs la trecut.

Comunismul a fost până acum evaluat, din afară, ca un rival al democrației, iar dinăuntru, ca un opresor al democrației. Or, o asemenea judecată comparativă – comunism *versus* democrație este irelevantă atât pentru înțelegerea a ceea ce comunismul a reprezentat ca sistem de guvernare, cât și pentru evaluarea etică a modului în care el supraviețuiește, după concedierea sa istorică, în adâncul memoriei colective.

De aceea, ar fi poate nimerit să fie pusă în lucru o abordare diferită, plecând de la o ipoteză ce ar putea fi rezumată astfel: comunismul românesc a încercat, pe durată lungă, să câștige un anumit sprijin popular prin intermediul unor mecanisme de integrare socială și prin convocarea unor forme procedurale de participare politică. Această participare – deși nu este comparabilă cu cea practicată în democrațiile reprezentative, și nici sinonimă cu deliberarea – a fost probabil un scop mai important decât dezvoltarea economică sau schimbarea socială. După toate aparențele, societatea românească a fost mai puțin grăbită să

sancționeze eșecul economic al comunismului[1], cât s-a arătat decisă să refuze obligația de a împărți orice fel de responsabilitate pentru ducerea la bun sfârșit a unui proiect social. Românii au abandonat comunismul nu numai pentru că a fost un proiect global greșit formulat și aplicat, ci pentru că nu și-au dorit, în fond, să participe la nici un fel de proiect social.

Un antropolog care a observat vreme de mulți ani viața societății românești sub socialism își încheia studiul, după 1989, cu următoarea constatare: „majoritatea oamenilor cu care am stat de vorbă – tineri și bătrâni, bărbați și femei, muncitori, țărani, funcționari – mi-au spus că printre cele mai bune lucruri aduse de revoluție este acela că, de acum, își pot trăi viața așa cum o doresc și fără ca cineva să se amestece. Câțiva muncitori erau chiar încântați că nu mai sunt obligați să facă parte din vreun partid. A fi membru al Partidului Comunist reprezenta, în ultimă instanță, o povară ce le consuma timpul, energia, autonomia personală. Acum, când afilierea la un partid politic este voluntară, oamenii din Țara Oltului își exercită cu bucurie dreptul de «a nu avea treabă cu nimeni» după cum o afirmă ei înșiși"[2].

Faptul că românii au resimțit politica comunistă ca pe o povară pare să fie motivul pentru care s-au grăbit, pe de o parte, să șteargă totalitarismul din memoria lor colectivă, iar, pe de altă parte, au ezitat până acum să se angajeze în elaborarea unui proiect alternativ de societate.

Cercul virtuos al democratizării

Prin Revoluția din decembrie, comunismul și-a realizat două obiective finale: pe de o parte, a inventat societatea civilă, iar în

[1] În 1999, 64% din românii care aveau 18 ani în 1989 apreciau că nivelul de trai era mai ridicat sub totalitarism decât în epoca tranziției, alți 11% considerând că acest nivel a rămas același, *Metro Media Transilvania, Barometrul politic. România. Septembrie 1999* [Cluj, 1999], p. 11; însumând procentele, rezultă că trei din patru adulți nu au impresia unei creșteri a calității vieții după căderea comunismului. Firește, o asemenea apreciere nu trebuie raportată la felul în care trăiau românii în mod real înainte de 1989, ci la modul în care sunt dispuși să-și amintească, după zece ani, viața sub comunism.

[2] David KIDECKEL, *The Solitude of Collectivism. Romanian Villagers to the Revolution and Beyond*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1993, p. 226, traducerea îmi aparține.

al doilea rând, şi-a asigurat supravieţuirea. Din resturile totalitarismului nu s-a născut însă democraţia.

În societăţile occidentale, procesul accelerat de democratizare – înţeles ca o extindere a procedurilor democratice dinspre domeniul participării politice către ariile de decizie economică şi de distribuire a capitalului social – este legitimat de logica democraţiei formale, dacă nu chiar de exigenţele democraţiei reale. Societăţile democratice sunt oarecum condamnate într-un mod tautologic să devină din ce în ce mai democratice din simplul, dar hotărâtorul motiv că ele sunt deja democratice. Cercul legitimării este în cazul lor vicios. În schimb, în Estul şi Centrul Europei, democraţia nu este produsul unei alegeri colective, ci rezultatul – sperat, dar neaşteptat – al unei înfrângeri. Astăzi, ţările central şi est-europene sunt democratice tocmai pentru că nu erau în urmă cu numai cincisprezece ani. Truismul unei asemenea afirmaţii este doar aparent. Căci, în 1989-1990, democraţia s-a născut din contrariul său, totalitarismul. Cu acest titlu, cercul legitimării democratice este mai degrabă virtuos. Ceea ce nu înseamnă că procesul de legitimare ca atare este democratic. În Europa de mijloc şi răsăriteană nu avem de-a face cu o legitimare democratică a democraţiei. Cu excepţia României, unde şi-a pus în scenă o dispariţie de tip revoluţionar, socialismul de stat şi-a pregătit decesul istoric sub forma unei retrageri negociate cu parteneri sociali şi politici pe care i-a identificat el însuşi, atunci când nu a fost nevoit să-i improvizeze sau să-i inventeze de-a dreptul. Cele mai multe partide comuniste central- şi est-europene s-au aflat, aşadar, într-o situaţie oarecum similară cu cea a împăraţilor romani care îşi alegeau şi îşi desemnau succesorii la tron prin procedeul adopţiei legale.

Actorii politici legatari ai comunismului au împlinit un mandat, acela de a democratiza viaţa politică a statelor din fostul spaţiu de dominaţie sovietică. Acest mandat nu a fost însă unul popular, ci s-a născut ca rod al unui compromis politic iniţiat, organizat şi dirijat de către elitele comuniste[1].

[1] Pentru acest motiv, François FEJTÖ (avec Ewa KULESZA-MIETKOWSKI), *La fin des démocraties populaires. Les chemins du post-communisme*, Seuil, Paris, 1997, pp. 392-394, consideră că socialismul real ar fi trebuit urmat de un „provizorat democratic" (*une démocratie par provision*) şi nu de instalarea directă şi în principiu completă a ansamblului de proceduri şi instituţii democratice.

Nicăieri comunismul nu a căzut în urma unui referendum ori a unei consultări electorale. Aranjamentele succesorale s-au petrecut la vârf, în cadrul unor „mese rotunde" în care nici una dintre părți nu se bucura de reprezentativitate democratică[1].

În mod curent, reformele treptate, tranzițiile operate prin negocieri în care poziția de forță aparține inițial reprezentanților socialismului de stat, au reputația de a asigura, prin garanțiile obținute în timpul tratativelor, imunitatea și impunitatea elitelor comuniste. În realitate, în toate cazurile de reforme declanșate prin pact, structurile statului urmează, în fiecare sector, un proces de reorganizare însoțit îndeaproape de unul de epurare progresivă. Explicația este, fundamental, simplă, deși aplicațiile pot fi extrem de complexe. Tranziția negociată se bizuie pe un pact în care sunt implicate cel puțin două părți și, ca atare, presupune exercitarea unui permanent control reciproc, a unei supravegheri atente a felului în care contractanții își respectă angajamentele. Pe termen mediu, tranzițiile neviolente sunt mai bine situate pentru a duce la eliminarea completă a vechii clase conducătoare, căci noii actori politici și sociali – dotați cu instrumente politico-juridice de control – reușesc adesea să devină din parte contractantă, mai întâi terți-arbitri, apoi terți-judecători.

În România, rostul revoluției a fost acela de a șterge trecutul dintr-o singură mișcare istorică. Cu alte cuvinte, structurile statului comunist și vechile elite nu mai trebuiau preschimbate și înlocuite pentru că s-a presupus că ele au suferit o dispariție subită și definitivă. Comunismul nu s-a transformat în opusul său, democrația, ci a ieșit pur și simplu din scenă. Teoria „vidului de putere" a îngăduit puterii să supraviețuiască și să dureze în alte forme și la alte nivele. Ea a avut, în plus, avantajul de a nu încredința nimănui mijloacele de control politic și juridic necesare pentru o nouă selecție socială a elitelor. Vechea clasă conducătoare nu a fost parte a unei negocieri, ci chiar arbitru al schimbării. În fapt, nu a existat decât un vid de autoritate instituțională,

[1] V. pentru detalii Jon ELSTER, editor, *The Roundtable Talks and the Breakdown of Communism*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1996.

nu unul de putere socială: macro-schimbarea politică a fost însoțită de o micro-continuitate individuală[1].

Membrii elitelor comuniste au trecut în tranziție cu titlu individual, dar cu întreg patrimoniul lor de resurse, relații și rețele. Prin această strategie, societatea civilă a fost nevoită să adopte poziția unui actor implicat în jocul politic și nu pe cea a mediatorului care stabilește regulile acestui joc.

După 1989, societatea românească a regăsit vechiul făgaș al anomiei și al lipsei de responsabilitate pentru deciziile publice și pentru binele comun din care fusese scoasă cu forța de către totalitarism. De aceea democrația se „naționalizează" atât de greu. Căci democrația este, înainte de toate, un set de reguli și proceduri menite să realizeze o participare cât mai largă a tuturor cetățenilor la luarea deciziilor care-i privesc pe toți cetățenii. Oricât de paradoxal și pervers ar putea să pară, comunismul atinsese deja acest obiectiv și a căzut tocmai pentru că izbutise să o facă. Democrația nu funcționează încă în România pentru că românii au interpretat căderea sistemului totalitar ca o prăbușire a funcției politice ca atare.

Metoda indiferenței etice

Politicul nu s-a ivit din nou în cultura românească asemeni unui continent cu un relief dispus ierarhic în jurul câtorva înălțimi bine conturate, ci ca o serie de insule aleatoriu distribuite și cu o origine tectonică diferită. Din această pricină, politica nu a reușit să devină numele pe care românii îl dau modului lor de a fi împreună[2].

Politicul, ca unică justificare întemeiată rațional a existenței unei comunități ordonate aceluiași scop, se află în umbra unor modele de societate de factură organică, destul de trainice încă pentru a explica pe înțelesul tuturor necesitatea destinului colec-

[1] Jon ELSTER, Claus OFFE, Ulrich K. PREUSS, *Institutional Design in Post-Communist Societies. Rebuilding the Ship at Sea*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 26.

[2] Sugestia unei astfel de „definiții" a politicii la Alain TOURAINE, *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Fayard, Paris, 1997, p. 29.

tiv. Pentru moment, politicul, în sensul strict al termenului, pare să rămână doar un articol de import insuficient asimilat de industria socială românească.

În ce fel poate fi totuşi explicat faptul că declinul şi prăbuşirea statului totalitar – cel mai dramatic şi mai important proces istoric al secolului al XX-lea – nu i-a determinat pe români să-şi reclădească din temelii *res publica*, să reflecteze la un nou mod de a fi împreună şi de a-şi organiza destinul comun?

Într-adevăr, rareori le este dat popoarelor privilegiul de a o lua de la capăt, de a-şi reinventa statul, de a-şi reformula interesul naţional şi de a-şi oferi în deplină libertate mijloacele politice prin care acesta trebuie realizat[1]. Românii par să fi ratat acest prilej unic şi probabil irepetabil.

Un raţionament elementar ne-ar îndemna să credem că principala funcţie a politicii postcomuniste ar fi trebuit să fie lichidarea totalitarismului, despre care o imensă literatură afirmă că a fost cel mai absurd, înjositor şi ineficient regim politic cunoscut în istorie. Cu atât mai mult cu cât un asemenea raţionament a fost deja aplicat după cel de-al doilea război mondial, când principiul fondator al Republicii de la Bonn şi al primei Republici italiene a fost tocmai despărţirea irevocabilă de statul totalitar.

Metoda lichidării trecutului a fost atunci ignoranţa. Puşi faţă în faţă cu atrocităţile regimului pe care-l suportaseră şi, adesea, chiar îl sprijiniseră, germanii, inclusiv o parte din conducătorii nazişti, au declarat că nu au ştiut nimic (sau aproape) din tot ceea ce a însemnat partea nevăzută şi criminală a totalitarismului. Această inocenţă fictivă le-a permis să spună *post factum* tot răul ce putea fi gândit despre statul naţional-socialist, fără a se incrimina ei înşişi până la capăt. Oricât de neverosimilă ar fi fost în fond, convenţia ignoranţei politice colective a fost modul prin care germanii au reuşit să rupă legătura dintre naţiune şi stat, pentru a salva naţiunea cu preţul explicit şi acceptat al condamnării unei formule statale care, vreme de două imperii, avusese ambiţia de a se confunda cu naţiunea. Statul a putut fi astfel refondat în afara naţiunii, prin afirmarea întâietăţii absolute a persoanei umane şi a formelor ei naturale de agregare socială.

---

[1] V. bilanţul dezamăgirilor faţă de şansa ratată de revoluţiile din 1989 de a fi la originea unui nou model politic, în numărul special „Ten Years after 1989: Postcommunist Reflections" al revistei *Dissent*, 44/1, winter 1999.

În schimb, în România postcomunistă, tehnica despărțirii de trecutul totalitar a fost mai degrabă indiferența. Nimeni nu s-a obosit să declare că n-a știut ce s-a întâmplat cu adevărat, nimeni nu a mimat surprinderea în fața dezvăluirilor, nimeni nu a părut scandalizat. Sentimentul general a fost, mai degrabă, acela că trecutul nu contează, că o dezbatere asupra regimului totalitar ar fi inutilă și că o asumare a responsabilităților personale și colective este cel puțin inoportună, dacă nu de-a dreptul fără obiect[1].

Cum se face că experiența totalitarismului – aproape unanim incriminat pentru vina de a fi dus până la limitele lor extreme servitutea, frica și conformismul[2] – nu pare să fi lăsat urme profunde în conștiința colectivă a românilor? Care să fie pricina pentru care căderea comunismului nu a fost trăită ca un eveniment mântuitor, ca o eliberare națională, ca o chemare la o viață publică cu totul diferită de cea la care românii au participat, de voie sau de nevoie, timp de cinci decenii?

De ce oare amintirea, atât de des invocată, a terorii, privațiunilor și arbitrariului, ca și sfârșitul violent al regimului politic în numele căruia s-a justificat teroarea, s-au acumulat privațiunile și a fost îndurat arbitrariul nu au constituit motive îndeajuns de puternice pentru ca politica postcomunistă să capete forma unei rupturi radicale cu trecutul? Din ce cauză eșecul celui mai ambițios și mai totalizator proiect de societate pus vreodată în aplicare nu a fost urmat de o dezbatere gravă și profundă asupra naturii, funcțiilor și finalității politicului într-o societate dacă nu pe deplin modernă, atunci măcar frământată de complexul modernității?

Reîntoarcerea politicului?

Când s-a născut, în zorii epocii moderne, ca efect al destrămării marilor sisteme de referință ale puterii (divinitatea, natura,

[1] În timpul campaniei electorale din toamna anului 2000, șefii a două din cele mai importante partide, Adrian Năstase (PDSR) și Valeriu Stoica (PNL), au declarat, fiecare în parte și în ocazii diferite, că trecutul totalitar este o temă lipsită de relevanță publică și că nu există nici o diferență politică între excomuniști și anticomuniști.

[2] E.g. Daniel CHIROT, „What Was Communism All About?", *East European Politics and Societies*, 14/3, 2000, pp. 674-675.

legea morală, voința principelui), politica s-a definit, în același timp, ca un principiu de ruptură și ca un principiu fondator al unei noi ordini umane. Ca atare, ea presupune nu numai o voință care destituie trecutul pentru a institui prezentul, ci, în egală măsură, o justificare a acestei voințe după criterii a căror autonomie se cere în permanență negociată de vreme ce singurul lor temei posibil se dovedește a fi subiectivitatea.

Căci politica nu mai poate fi tratată, după momentul machiavellian, decât ca o interpretare a necesității de către subiectul politic în absența oricărei explicații a sensului istoriei, este un mod de a merge „dreto alla verità effetuale della cosa che alla immaginazione di essa"[1].

Dacă „lucrul" la care se referă Machiavelli este societatea oamenilor, înseamnă că singurul adevăr al acesteia ar trebui căutat în sfera efectelor, adică a proceselor sociale efective, cu excluderea explicită a oricărui model abstract – în măsura în care acesta este un produs al imaginației – de organizare socială. Politica care se hrănește dintr-un asemenea adevăr nu are deci nevoie de ideologi, ci de interpreți, se poate dispensa de strategi, dar este constrânsă să recurgă la tacticieni. Politica încetează să mai fie o metafizică a sensului, cum fusese la Platon sau Augustin, pentru a deveni, o dată cu Machiavelli, Bodin, Locke ori Tocqueville, o fizică a necesității.

Cu alte cuvinte, politica modernă nu poate fi separată de figura celui care gândește politica. În 1852, Alexis de Toqueville afirma în fața Academiei de Științe Morale și Politice din Paris că știința politică este deopotrivă distinctă și inseparabilă de politică, în măsura în care ea dă naștere unei atmosfere de concepte generale în care atât guvernanții, cât și guvernații trebuie să respire intelectual și din care trebuie să extragă principiile acțiunii lor publice; numai printre barbari – încheia Tocqueville – politica nu are decât un înțeles practic[2].

---

[1] Niccolò MACHIAVELLI, *Il Principe*, XV, ed. G. Inglese, Einaudi, Torino, 1995, p. 102.

[2] J.P. MAYER, *Alexis de Tocqueville: A Biographical Study in Political Science*, Harper, New York, 1960, p. 90.

Cu alte cuvinte, validitatea oricărei acțiuni politice depinde de modul în care aceasta este gândită și de calitatea ideilor politice din care se hrănesc cei care se angajează într-o asemenea acțiune. Situându-se într-o descendență aristotelică, ce recurge la o definiție politică și nu la una antropologică a barbariei, Tocqueville pare să creadă că precedența reflecției asupra faptelor este trăsătura fundamentală a unei politici cu adevărat civile.

Dar nu pentru că politica făcută s-ar cuveni gândită în prealabil, sau pentru că politica gândită trebuie neapărat făcută ulterior. Gânditorii politici ai modernității au avut rareori o influență directă asupra politicii epocii lor, după cum în foarte puține cazuri acțiunea publică s-a inspirat nemijlocit din opera unui gânditor politic. Cu toate acestea, politica este, de câteva secole, inseparabilă de știința politică. Aceasta din urmă constituie singura cale prin care politica, în calitate de activitate umană comandată de necesitate, ajunge să se supună disciplinei rațiunii. Politica a apărut după prăbușirea modelelor sociale ordonate în jurul unor referințe ideale numai din clipa în care locul lor a fost luat de subiectul politic și ea va continua să existe atâta timp cât acest subiect – fie că este vorba despre stat, fie că este vorba despre națiune, fie că este vorba despre fuziunea lor în statul-națiune, fie că este vorba despre cetățean – va putea fi gândit.

Dacă vom conveni împreună cu criticii săi postcomuniști că totalitarismul s-a manifestat ca o societate politică imaginată și indiferentă la necesitate, în accepțiunea machiavelliană a termenilor, atunci se ridică serioase îndoieli cu privire la (re-)apariția politicului în România de astăzi[1].

În primul rând pentru că noile practici și obiective ale guvernării nu au luat nici forma unei rupturi radicale cu trecutul și nici nu au inaugurat o nouă ordine a vieții comune. Totalitarismul nu numai că nu a luat cu el statul, dar căderea sa nici măcar nu a izbutit să frângă legătura dintre acesta și națiune. Eșecul final al totalitarismului ar fi trebuit să însemne, deopotrivă, și eșecul regimului care l-a precedat și ale cărui slăbiciuni explică în bună măsură succesul pe termen lung al comunismului. Acesta nu a

[1] Cf. Pietro GRILLI Di CORTONA, *Da uno a molti. Democratizzazione e rinascità dei partiti in Europa Orientale*, Il Mulino, Bologna, 1997, pp. 11-46.

întrerupt, ci a continuat o anumită logică istorică a statului-națiune. Situația s-ar putea compara oarecum cu cea a supraviețuirii Imperiului bizantin prin structurile Statului otoman. Teologia politică se poate schimba spectaculos, elitele politice pot fi înlocuite integral fără ca mecanica statală și metoda de guvernare să se modifice cu adevărat. O astfel de translație politică, ce nu a afectat în profunzime statul, pare să se fi petrecut nu numai în 1945-1948, dar și în 1989-1991.

Se poate oare vorbi, în sensul cel mai riguros posibil, despre politică atunci când procesul simultan de deconstrucție și reconstrucție a ordinii de stat nu a avut loc? Putem face oare politică în lipsa unei științe politice? Poate fi oare completă experiența tranziției fără o reflecție și o dezbatere largă asupra necesității tranziției?

Necesitatea majoră a tranziției ar fi aceea de a da statului român o legitimitate cu totul diferită de cea pe care s-a bizuit din 1859 și până astăzi. Dezbrăcat de pretențiile sale ideologice, totalitarismul nu a fost, în fond, decât expresia cea mai completă a subiectului politic modern: *statul-națiune*. Statul instituit de Constituția din 1991 se situează și el în prelungirea istoriei tipic moderne a statului-națiune. Acesta este, probabil, prețul indiferenței colective față de trecutul totalitar. Căderea comunismului s-a soldat cu o convertire ratată.

Post-nomenclatura

Memoria comunismului românesc poate fi abordată, dintr-o perspectivă etică, cu ajutorul câtorva ipoteze și argumente organizate în jurul transformărilor petrecute la nivelul producerii și reproducerii practicilor sociale, al formării și perpetuării elitei politice, precum și al dăinuirii unor constante etice ale culturii politice.

Așa numiții neo-(sau cripto-)comuniști care reprezintă astăzi în România, ca și în cele mai multe țări ce au aparținut fostului bloc sovietic, forța politică cea mai coerentă, au acționat în trecut în calitate de comuniști atâta timp cât comunismul a fost ideologia dominantă. Ceea ce nu înseamnă că ei se află încă sub imperiul intelectual al economiei politice marxiste sau rămân

atașați de politicile sociale ale socialismului real ori sunt locuiți de o înțelegere de tip totalitar a exercițiului puterii. Ei alcătuiesc astăzi, așa cum au făcut-o și în trecut, o clasă conducătoare (*ruling class*) unificată și monopolistică, în sensul lui Gaetano Mosca[1], o elită integrată (politică, economică, intelectuală și administrativă) caracterizată, pentru o bună bucată de vreme, de obligația de a se supune unui rit ideologic. Puterea lor, ca și abilitatea lor de a o exercita, nu rezidă însă în această ideologie, care a constituit mult timp un fel de izvor îndepărtat de legitimitate istorică. Pentru că, în afara puterii însăși ca practică administrativă, această clasă conducătoare nu a avut și nu are nici un altfel de ideal. Tocmai o astfel de înțelegere birocratică a exercițiului puterii explică atât ușurința cu care ex-comuniștii s-au dezis de ideologia comunistă, cât și succesul lor în politica postcomunistă[2].

Cei mai mulți politicieni postcomuniști (de stânga, de centru, ori de dreapta), au fost cândva membri ai Partidului Comunist, uneori chiar activiști, mai mult sau mai puțin vizibili, ai acestui partid. Tot activiști ai partidului au fost, structural, și cei care se recomandă după 1989 drept „tehnocrați" sau „buni specialiști": regimul a putut îngădui, la răstimpuri, o anumită autonomie funcțională a serviciilor publice și a gestiunii economice, fără a-și contrazice însă vreodată natura de monopol ce ținea împreună politica și economia[3], guvernarea oamenilor și administrarea lucrurilor.

Această constatare este valabilă, în bună măsură, și în privința elitei intelectuale, culturale și universitare. În fapt, nu numai că numeroși intelectuali de renume (inclusiv criticii cei mai severi ai neo-comunismului și campionii societății civile) au același trecut partizan ca și politicienii pe care-i contestă, dar cei mai mulți dintre ei și-au câștigat notorietatea publică chiar sub

---

[1] Gaetano MOSCA, *Elementi di scienza politica*, a cura di G. Sola, UTET, Torino, 1982.

[2] Anna M. GRZYMALA-BUSSE, *Redeeming the Communist Past. The Regeneration of Communist Parties in East Central Europe*, Cambridge University Press, Cambridge and New York, 2002, p. 265.

[3] Valerie BUNCE, *Subversive Institutions. The Design and the Destruction of Socialism and the State*, Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1999, pp. 21-22.

regimul comunist. Altfel spus, cei mai mulți dintre cei care au ocupat după 1989 o poziție proeminentă în viața publică românească au făcut-o tocmai în virtutea faptului că au fost selectați pentru o asemenea carieră de serviciile de cadre comuniste sau au știut să se servească în propriul avantaj de criteriile de selecție ale acestor servicii. Cu acest titlu, ambele categorii formează laolaltă o adevărată *post-nomenclatură*.

Membrii acestei *post-nomenclaturi* au recurs imediat după căderea regimului la renegarea comunismului ca la o modalitate de a refuza să accepte că propriile lor cariere, începute înainte de 1989, erau, în principiu, rezultatul unei selecții bazate pe criteriul fidelității, declarate public sau asumate tacit, față de ideologia și/sau instituțiile socialismului de stat. Pretinzând astăzi că la originea pozițiilor lor actuale de dominație (în politică, administrație, afaceri sau cultură) se află în exclusivitate meritul personal, ei sunt cei mai interesați să șteargă comunismul din memoria colectivă.

Așadar, politicienii și intelectualii postcomuniști se dovedesc categoriile cele mai motivate în strădania de a crea și difuza o interpretare mitologică a comunismului cât mai larg împărtășită. Potrivit acestei mitologii cu rost de model explicativ, comunismul nu ar fi fost un produs al industriei politice românești, ci un articol de import al cărui consum a fost impus din exterior și cu forța. România a devenit o țară comunistă ca rezultat al celui de-al doilea război mondial și, mai ales, al ocupației sovietice. Anticomuniști prin natură, românii s-ar fi înclinat pur și simplu sub povara istoriei și ar fi îndurat un regim pe care l-au detestat în forul lor interior chiar și atunci când păreau să-l sprijine și să-l aclame. Românii n-ar fi fost deci niciodată atinși cu adevărat de comunism, ci doar victimele unui complot internațional (aliații occidentali au cedat România lui Stalin la Yalta, agenți sovietici de origine evreiască sau maghiară au organizat represiunea din anii '50 etc.).

Cu excepția lui Ceaușescu și a altor câtorva ierarhi de partid, nici un român nu pare să se simtă răspunzător – și nici nu este ținut responsabil – pentru epurarea și/sau eliminarea elitelor tradiționale. Pe această cale, nu numai că dezbaterea publică asupra „problemei

vinovăției" devine imposibilă, dar politicienii și intelectualii izbutesc să pună în scenă un mit global al rezistenței și disidenței menit să legitimeze atașamentul lor recent față de valorile generice ale democrației. Ei se comportă astăzi ca și cum ar fi fost în taină niște democrați chiar de la începutul carierei lor publice.

Complexul limbajului dublu

Succesul de netăgăduit al acestei hermeneutici aproape oficiale a trecutului apropiat se datorează faptului că funcția ei justificatoare poate fi lesne extinsă dinspre elite spre ansamblul societății. Națiunea în întregul său este astfel scutită de orice fel de vinovăție. În ciuda aparențelor, comunismul nu ar fost, așadar, o experiență istorică ce s-ar lăsa clasată sub zodia autenticității. Românii i-au purtat și i-au pronunțat simbolurile fără însă a se identifica cu acestea. Ei par să pretindă că au trăit cu adevărat în cu totul alt sit etic decât cel care le-a fost oferit de regim.

Cercetătorii și disidenții care s-au consacrat analizei comunismului sunt unanimi în a descrie cultura politică totalitară sub semnul limbajului dublu. Ni se spune că oamenii obișnuiau să țină adevărul în sinea lor, să-l împărtășească doar unui număr restrâns de apropiați, prieteni și membri ai familiei; în schimb, ei își rosteau în public devotamentul față de Partidul Comunist și față de politicile sale economice și sociale. Oamenii foloseau deci, în mod curent, două limbaje: unul privat, prin intermediul căruia se formulau adevărurile referitoare la societate și unul public, utilizat pentru exprimarea principiilor ideologice privitoare la cunoașterea adevărului societății.

Se presupune astăzi că, prin accast soi de „diglosie morală"[1], românii – ca, de altfel, rușii, cehii ori bulgarii – își exprimau de fapt rezistența, dacă nu chiar disidența. Sistemul înșelase toate așteptările, ideologia transformase amăgirea în politică de stat, deci sistemul și statul meritau să fie amăgite și înșelate la rândul

[1] Corneliu COPOSU, *Confesiuni*, dialoguri cu D. Alexandru, Anastasia, București, 1996, p. 127, califică moral limbajul dublu drept „complex al relei-credințe".

lor. Probabil însă că limbajul dublu nu a fost atât un mod de a respinge totalitarismul ca atare, cât o manieră de a marca refuzul social de a participa cu adevărat şi cu adevărul propriei persoane la constituirea unei sfere publice autonome.

Pentru români, însăşi existenţa Partidului Comunist ca formaţie de masă şi ca organizaţie mobilizatoare reprezenta o noutate absolută. Viaţa partizană dinainte de 1945 se desfăşurase în cadre sociale extrem de restrânse, fiind rezervată elitelor centrale, notabilităţilor locale şi birocraţiei statale. Constituţia îi permitea regelui să desemneze în chip arbitrar un partid care să formeze guvernul şi care, ulterior, să organizeze alegeri generale al căror singur rost era acela de a confirma alegerea regelui. Nici un partid nu a pierdut un astfel de scrutin, în care era convocată o populaţie pe jumătate analfabetă şi rurală în proporţie de 80%.

Partidul Comunist a fost tot atât de dispus ca şi partidele interbelice să câştige toate alegerile dintre 1946 şi 1989. Caracterul discreţionar şi irelevant al unui asemenea tip de consultare populară era însă evident. Partidul nu s-a mulţumit să legitimeze prin vot o alegere ilegitimă prin caracterul ei nedemocratic. Partidul nu dorea atât să reprezinte societatea, cât să devină societatea însăşi. De aceea, cu un an înainte de dispariţia sa, partidul ajunsese să înroleze în rândurile sale 23% din populaţia adultă şi 33% din populaţia activă[1].

În plus, partidul a instituit o reţea de structuri (organizaţii ale democraţiei şi unităţii socialiste, comitete ale oamenilor muncii, sindicate, asociaţii profesionale, organizaţii de copii şi tineret etc.) chemate, în principiu, să decidă asupra tuturor problemelor politice, economice şi sociale. În realitate, nici un fel de decizie nu era luată la nivelul acestor structuri, al căror rol era, mai degrabă, acela de a celebra raţionalitatea deciziilor luate la vârf. Comunismul a încercat astfel să genereze o (fără îndoială perversă) comunitate politică într-o societate care nu cunoscuse până atunci nici o altă formă de solidaritate civilă cu excepţia etnicităţii.

[1] „Register of Communist Parties", in Richard F. STAAR, editor, *Yearbook on International Communist Affairs 1988*, Hoover Institution Press, Stanford University, Stanford, Ca., 1988, pp. xii-xxx şi 304.

Limbajul dublu ar fi, prin urmare, dovada morală a separării dintre sfera privată şi cea publică, separare petrecută abia în era totalitară a istoriei româneşti. Adâncirea acestui clivaj, obligaţia fiecărei persoane de a urmări nu numai interesele sale private, ci de a acţiona ca agent al binelui comun (indiferent cât de eronat era definit acest bine şi cât de artificial era constituită comunitatea) explică în bună măsură prăbuşirea finală a comunismului prin pierderea sprijinului popular. Comunismul a fost în cele din urmă privit cu ostilitate pentru că se opunea unei lungi tradiţii de anomie şi individualism rural.

Limbajul dublu s-a putut manifesta sub trăsăturile unui loc al unei rezistenţe deopotrivă anti-comunitare şi anti-comuniste şi datorită faptului că ideea unei opoziţii publice a rămas străină societăţii româneşti. Acesta este unul din motivele pentru care românii, spre deosebire de cehi, polonezi sau chiar ruşi, au fost nevoiţi să trăiască experienţa unei deconstrucţii revoluţionare a comunismului.

Cetăţeanul: un obiect politic neidentificat

Dacă tranziţia românească s-ar decide să-şi ofere un scop politic clar, acesta ar trebui să fie *demodernizarea*, aşa cum aceasta este definită de Alain Touraine[1]. Într-o lume sfâşiată între afirmarea, adesea violentă, a identităţilor comunitare şi exigenţa omologării globale a comportamentelor, poate fi inventat, la scară umană, un spaţiu locuit de un subiect politic pe de-a-ntregul nou, capabil să refuze rolurile sociale ce-i sunt repartizate din oficiu şi să reziste printr-un efort permanent de producere de sine atât claustrării identitare, cât şi uniformizării culturale.

Într-un anume fel, prin primatul conferit persoanei în raport cu naţiunea, constituţiile de inspiraţie creştin-democrată ale Germaniei şi Italiei au inaugurat procesul de demodernizare juridică a subiectului politic. Efortul de construcţie europeană, prin dezbaterea asupra suveranităţii pe care a declanşat-o, tinde să se constituie, la rândul său, într-o practică lentă a demodernizării.

---

[1] Alain TOURAINE, *Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents*, Fayard, Paris, 1997, pp. 34-72.

Aproximativ jumătate din dreptul pozitiv al țărilor din Uniunea Europeană a încetat să mai fie expresia directă a voinței statelor membre. Această legislație comună nu este numai rezultatul unei pierderi consimțite de suveranitate, ci se situează la capătul unui fenomen de redefinire a suveranității înseși. S-ar părea că dreptul comunitar trebuie văzut mai puțin ca un mijloc juridic de producție a unei suveranități supra-statale, cât ca o operație politică de redistribuire a suveranității dinspre state înspre cetățeni.

Curtea de Justiție de la Luxemburg, alături de normele europene de protecție a consumatorului ori de cele referitoare la concurență, reprezintă tot atâtea instrumente prin intermediul cărora începe să se schițeze o anume paritate de statut politico-juridic între voința statului și cea a cetățeanului, chemate deopotrivă să asculte de aceeași instanță jurisdicțională. Pe asemenea căi, în aparență extrem de tehnice și de birocratice, cetățeanul european capătă pas cu pas posibilitatea – dar și temeiul legal – de a stabili excepția în raporturile sale cu statul, ceea ce înseamnă că el este pe punctul de a deveni titularul unei funcții până atunci exclusiv regaliene. Principiul intangibil al suveranității naționale indivizibile, piatră de temelie a modernității politice, primește astfel o lovitură discretă, dar decisivă, cetățeanul descoperindu-și vocația de subiect politic al demodernizării.

Spre deosebire de ceea ce s-a întâmplat după război în Centrul și Sudul Europei și de ceea ce se petrece de atunci în sânul Uniunii Europene, răsturnarea regimului totalitar în România nu a avut ca principal beneficiar cetățeanul și nu a fost însoțită de o punere categorică în discuție a structurii, funcției și menirii statului.

Pe de o parte, cetățeanul rămâne un obiect politic neidentificat, atât în litera și spiritul Constituției din 1991, cât și în orizontul practicilor de guvernare. Iar pe de altă parte, totalitarismul nu a primit un diagnostic politic pentru că au lipsit cu desăvârșire gânditorii interesați să-l supună unei analize cu adevărat sistematice și critice, dacă nu cumva au fost pur și simplu absenți gânditorii ca atare.

Indiferenți la imperativele etice și în absența unei legături sociale care să-i transforme dintr-un popor natural într-o societate

politică, românii se complac în rutina modernității, care pentru ei poartă încă numele statului-națiune.

Opinii și opinie publică

Concepereа tranziției ca un proces istoric ce se cuvine să aibă drept punct de plecare statul întrupat în națiune, fie că acesta trebuie deconstruit sau doar reformat, echivalează cu construirea unei analitici a puterii capabilă să facă economie de valori. La urma urmelor, tranziția are nevoie de o hermeneutică și, pe cale de consecință, de o categorie de interpreți ai „adevărului". În acest context, recursul la cultură și ingerința sistematică și critică a „intelectualilor" în fenomenul politic ar putea fi o politică desfășurată cu ajutorul unei strategii diferite a discursului, o strategie cârmuită de valori.

Cultura este capabilă să codifice puterea, îi poate furniza puterii reperele sale axiologice, îi poate impune exigențele sale de adevăr, îi poate servi drept sistem de reprezentare. Controlul asupra valorilor este deja o opțiune politică și însăși calea care îi poate duce pe intelectuali în vecinătatea puterii. A decide ce este și ce nu este adevărat, a pune stăpânire pe imperiul imaginilor și modelelor care este cultura, a cenzura discursul și practicile clasei politice (ca și cum, în fața puterii, o atitudine reticentă și critică ar fi întotdeauna obligatorie), iată elementele din care se clădește autoritatea publică a intelectualilor. A critica sistematic puterea în funcție este, fără îndoială, un mod de afirmare a propriei puteri.

Intelectualii și „purtătorii de cuvânt" ai opiniei publice (jurnaliști și activiști civici) nu și-au asumat, după decembrie 1989, funcția ce le-ar fi revenit de drept, aceea de a organiza dezbaterea politică și de a-i propune termenii, obiectivele și metoda. Ei și-au atribuit, în schimb, exclusivitatea conștiinței morale, a interpretării rolului celui chemat să pună în permanență la îndoială orientarea etică a actului de guvernare.

Acesta este motivul pentru care una din întrebările cele mai tulburătoare ale epocii de tranziție ar putea fi formulată în modul următor: joacă oare critica politică un rol democratic într-o

societate în curs de democratizare? Din perspectiva consolidării democratice, această critică ar trebui să îndeplinească cel puțin trei funcții majore. Prima ar fi aceea de a acționa ca un fel de lichidator al rațiunii de stat, toate actele și faptele puterii ajungând, prin intermediul ei, cât mai transparente pentru societate. A doua funcție ar urmări ca, prin modul în care este descrisă, societatea să devină vizibilă, la rândul său, în ochii puterii. În sfârșit, a treia funcție, oarecum pedagogică, ar fi cea a socializării democratice: demersul critic este chemat să difuzeze, să explice și să interogheze valorile, practicile și procedurile comune ale democrației.

Locul social al acestei critici politice a devenit, după căderea comunismului, presa, fie ca de atitudine, de opinie sau de informație. Numai că, aparent incapabilă să-și asume cele trei funcții ce revin criticii politice într-o societate democratică, presa românească de tranziție nu se recomandă, în cele mai multe cazuri, decât ca un decalc anticomunist al vechii prese comuniste. Presa tranziției – ca și intelectualii care recurg la serviciile ei – nu pune întrebări, nu-și pune la îndoială propriile opinii și informații, își afirmă părerile ca și cum ele ar fi singurele corecte, temeinice și autorizate. Presa românească de tranziție, ca și vechea presă de partid, este o presă de autoritate. Ispita dubiului, a incertitudinii, a aproximativului, a parțialului nu o încearcă niciodată. Presa nu află, ci știe. Ea nu iscodește, ci decide. Diferența este că izvorul autorității presei comuniste se situa în afara acesteia, în partidul înarmat cu instrumentele socialismului științific și cunoscător al sensului istoriei, în vreme ce presa postcomunistă s-a autoînvestit cu o autoritate imanentă pe care o justifică în baza prezumpției potrivit căreia ea este singura oglindă fidelă și permanentă a opiniei publice. Presa se dorește „purtătoare de cuvânt" a societății, dar nu face, în realitate, decât să inventeze cuvinte în numele unei societăți pe care nu se străduiște să o cunoască și din partea căreia nu a primit nici un fel de mandat care să conțină termeni de reprezentativitate.

În practică, presa românească funcționează ca un substitut al opiniei publice. Ea nu este un mediu de raționalizare și de clasificare a tendințelor dominante în societate, ci chiar locul în care

se produc nu doar curentele de opinie atribuite societății, ci chiar problemele sociale ca atare[1]. S-ar părea că, de fapt, opinia publică nici măcar nu există ca atare, cu statut de obiect social natural și spontan. Opinia publică este, mai degrabă, o construcție socială ce recurge rareori la proceduri inocente. Opinia publică nu se descoperă și nu se extrage din adâncul societății, așa cum se scoate cărbunele din mină. Dimpotrivă, opinia publică se elaborează după modelul sintetizării unui produs chimic în condiții de laborator. La nivelul opiniei, există rareori răspunsuri care preced întrebările, iar o întrebare formulată într-un anume fel are calitatea de a determina un număr limitat și previzibil de răspunsuri.

De ce nutrește presa românească ambiția – nu numai naivă, dar și zadarnică – de a fi o „oglindă fidelă" a opiniei publice? Pentru că, urmând exemplul predecesoarei sale comuniste, se dovedește profund ostilă democrației reprezentative. Aceasta din urmă are, pe lângă multe alte trăsături, și pe aceea de a fi o procedură de unificare politică a societății. O societate „naturală", deci una fragmentată și conflictuală, nu se manifestă sub specia corpului politic decât prin tehnica reprezentării. O societate nu se constituie politic decât cu prețul unei devoluții imediate a unității sale către un corp reprezentativ. Corpul politic al unei națiuni nu există, în democrația reprezentativă, decât în măsura în care este absorbit integral de o reprezentanță națională. Cu acest titlu, corpul reprezentativ, adică Parlamentul, este singura instanță autorizată să dea glas unor opinii cu adevărat „publice" în materie politică. Căci, în democrație, reprezentarea nu are o fire proprie, nu are altă substanță politică decât cea pe care i-o încredințează prin delegare publicul care o instituie. În numele libertății cuvântului, cetățenii – alături de grupurile de interese (inclusiv grupurile de presă) ori de cercurile intelectuale – sunt îndreptățiți să-și exprime opiniile politice, fiind însă conștienți de faptul că aceste păreri, deși împrumută o formă publică (în calitate de exercițiu al unei libertăți publice), sunt fundamental condamnate să rămână opinii particulare. Nu ar exista, așadar, o opinie publică, pentru

[1] E.g. Philippe CHAMPAGNE, „La construction médiatique des 'malaises sociaux'", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 90, 1991, pp. 64-75.

că nu există nici un singur public, ci o multitudine de audiențe sociale ale căror păreri pot fi distribuite, într-o situație dată, pe o curbă de opinii unimodală în formă de clopot[1].

Singura opinie autentică și reprezentativă a unei națiuni este opinia Parlamentului acelei națiuni. Nici intelectualii și nici presa nu pot pretinde că știu mai bine decât Parlamentul – oricât de dezamăgitoare ar fi prestația acestuia – ce crede o societate despre o anumită problemă politică. Riscul unei asemenea prezumții – asumat sistematic de presa românească – este ca mass-media, chiar dacă are dreptate într-o situație dată, să devină o instituție antidemocratică.

Cultura locurilor comune

Pe de altă parte, se întâmplă că în România postcomunistă nu trec drept interpreți avizați (și, uneori, redutabili) ai politicii decât cei care se dedică analizei micro-politice. Renume de „analist politic" nu-și fac, de regulă, decât cei care se consacră interpretării sondajelor, lecturii rezultatelor alegerilor, comentariului (de regulă acid și anecdotic) al celui mai recent eveniment din viața politică, deslușirii relațiilor dintre partide și dintre politicieni, elucidării fenomenelor de corupție și denunțării abuzurilor autorităților și agenților publici. Reputație de „analist politic" nu dobândește, în cele mai multe cazuri, decât scriitorul, publicistul, eseistul și, mai rar, sociologul care etalează în mediile de informare câteva fărâme de cunoaștere empirică și mai ales dacă o face într-un regim stilistic vibrant.

Este drept că se remarcă pretutindeni o intruziune licită, un fel de drept de ingerință a nespecialiștilor în domeniul reflecției asupra politicului, fenomen generalizat care duce cu gândul la *isegoria* atenienilor epocii clasice. Democrația antică se întemeia pe libertatea și îndreptățirea oricui de a lua cuvântul înaintea tuturor în chestiuni care privesc pe toată lumea, în probleme care țin, cu alte cuvinte, de binele comun, de treburile publice, de

[1] Giovanni SARTORI, *Elementi di teoria politica,* Il Mulino, Bologna, 1987, pp. 197 sq.

politică. Căci, potrivit unui mit transmis de Protagoras[1], Zeus a distribuit tuturor oamenilor o competență politică egală, o virtute comună, o pricepere în treburile cetății ce nu presupune o specializare prealabilă, o „tehnică" specifică, deprinsă în urma unui lung exercițiu, așa cum solicită alte îndeletniciri umane (arhitectura, arta războiului, navigația etc.).

Numai că această competență universală în domeniul politicii, care poate fi considerată drept un mit fondator al democrației, s-a dovedit, în cele din urmă, a nu fi de ordin cognitiv. Cu toate acestea, rațiunea modernă, ale cărei exigențe îl obligă pe specialist să-și declare incompetența în alte domenii decât cel pentru care s-a pregătit, îi cere nespecialistului, adică cetățeanului, oricare ar fi nivelul său de educație și de informație, să se pronunțe în treburile politice, să fie preocupat de politică[2]. Firește, cel căruia îi lipsește pregătirea politistului nu se va încumeta pe tărâmul teoriei politice sau al analizei politice comparate, dar se va simți în largul său și îndemnat să-și formuleze opiniile la auzul cifrelor și procentelor unui sondaj ori înarmat cu ultima declarație de presă a unui ministru. Politicienii înșiși, esceiștii și jurnaliștii, ba chiar și cetățenii obișnuiți, se socotesc mult prea competenți în materie de politică pentru a putea realiza că politica, ca și filosofia, istoria sau dreptul, formează obiectul de studiu al unei discipline științifice.

Numai că, atunci când este vorba de știință, inclusiv de cea politică, ușurința de a scrie oricum și despre orice se dovedește a fi, în cele din urmă, doar celălalt nume al ignoranței. Așa cum este practicată în România post-totalitară, interpretarea politicii nu influențează politica și nici nu contribuie la maturizarea unei culturi politice democratice. Românii nu au încă o cultură politică comună, ci doar o cultură a locurilor comune.

---

[1] *Protagoras*, 322a-323a, in PLATON, *Opere*, I ed. P. Creția, C. Noica, trad. rom. Ș. Mironescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1975, pp. 437-438.

[2] Cf. analiza lui Giovanni SARTORI, *The Theory of Democracy Revisited*, Chatam House, Chatam, N.J., 1987, pp. 106-107.

Discursul anti-antidemocratic

S-ar putea spune chiar că cel mai important moment din istoria intelectuală a democrației românești postcomuniste a fost apariția ziarului *România Mare* și, ulterior, înființarea partidului cu același nume, ambele promotoare ale unui discurs public ce utilizează în modul cel mai complet întregul inventar de locuri comune al naționalismului înțeles în cheie etnică și religioasă. Probabil că afirmația va părea mult mai puțin provocatoare după enumerarea câtorva din beneficiile majore pe care dublul eveniment din anul 1990 le-a adus în cele mai diverse sfere ale spațiului public.

Mai întâi, sute de studenți în istorie, științe politice, litere ori sociologie au beneficiat de un subiect gata făcut pentru lucrările lor de licență, pentru dizertațiile sau tezele de doctorat pe care le-au susținut în universități românești sau occidentale. Subiectul le-a dat nu numai ocazia de a argumenta „excepționalismul" acestei trăsături a vieții politice românești, dar și de a-și dovedi propriul atașament pentru valorile democratice.

Apoi, numeroși intelectuali, publiciști, ziariști, scriitori și istorici români și-au ales *România Mare*, chiar de la primul număr al acesteia, drept adversar prin definiție și prin incapacitate de autodefinire. Cum altfel să-ți probezi spiritul democratic, dacă nu criticând sistematic și necruțător tot ceea ce susține Corneliu Vadim Tudor (ca și alți prieteni ai săi politici și/sau culturali) în calitate de director de revistă și de președinte de partid? Într-adevăr, datorită diversității orientărilor intelectuale și istoriilor personale ale conducerii sale, Frontul Salvării Naționale nu s-a pretat, în primii ani '90, decât la o utilizare ideologică bazată pe o distincție elementară și intuitivă între neo/cripto/ex-comuniști pe de o parte și anticomuniști pe de altă parte. În schimb, intrarea în scenă a Partidului România Mare a dus la constituirea, pe cale negativă, a unui bipolarism propriu-zis politic, ce-i opune pe democrați extremiștilor.

Desigur, marele beneficiar al acestui bipolarism a fost, la alegerile din 2000, Ion Iliescu, dintr-o dată candidat al tuturor „forțelor democratice" împotriva liderului radical-naționalist C.V.

Tudor. Pe aceeaşi cale, Partidul Social Democrat s-a putut prezenta oarecum legitim drept marele partid al centrului democratic, drept singura mişcare politică capabilă să stăvilească ascensiunea electorală a extremismului. Prin aceeaşi mişcare, Uniunea Democrată a Maghiarilor şi-a consolidat legitimitatea în ochii propriilor alegători şi ai observatorilor străini. Cine ar putea nega că, atâta timp cât şovinismul românesc are o expresie politică semnificativă, minorităţile naţionale trebuie să-şi întărească capacitatea de reprezentare parlamentară a propriilor interese comunitare?

În sfârşit, Partidul România Mare şi publicaţiile sale constituie o resursă de legitimare democratică de neînlocuit nu numai pentru actori politici majori, de tipul preşedintelui Iliescu sau al PSD, dar şi pentru o întreagă populaţie de autori de cărţi, studii şi rapoarte despre naţionalism, ortodoxism, conspiraţionism, radicalism, antisemitism şi alte maladii ce par să fi infectat corpul politic al românilor. Cel mai adesea, astfel de autori fac carieră universitară, dobândesc reputaţie intelectuală ori obţin finanţări internaţionale pentru proiecte de cercetare din simplul motiv că România Mare (partidul, publicaţia şi ideile pe care acestea se bizuie) există. În absenţa ei, toţi cei care şi-au făcut o meserie din lectura critică a discursurilor ţinute şi susţinute de alţii ar dispărea subit din orizontul atenţiei publice.

Aş fi înclinat să spun că, în România, teoreticienii şi exegeţii democraţiei sunt o raritate, după cum tot atât de rar se găsesc şi politicieni inspiraţi, în practica guvernamentală sau în opoziţie, de valori democratice. Societatea românească abundă însă în politicieni, ziarişti şi intelectuali care condamnă şi se opun discursului radical şi extremist de tip naţionalist. Ei trec, în proprii lor ochi şi în cei ai publicului, drept democraţi printr-o dublă negaţie, adică numai în măsura în care se manifestă ca anti-antidemocraţi. În politica românească, discursul naţionalist pare deci a fi indispensabil. Fără el, prea puţini politicieni, intelectuali şi jurnalişti ar mai avea prilejul să-şi arate devotamentul pentru democraţie.

Discursul naţionalist nu se dovedeşte a fi doar indispensabil. El este totodată şi inevitabil. Societăţi occidentale cu un îndelung exerciţiu al democraţiei (sau măcar mai lung decât cel românesc), precum cea americană, franceză, nord-italiană, flamandă sau

austriacă nu numai că nu l-au putut elimina sau măcar izola, dar sunt nevoite chiar să-i facă loc în guverne, parlamente, primării, presă și universități. Faptul, neplăcut în sine, nu este neapărat îngrijorător, atâta vreme cât discursurile democratic, civic și liberal au rădăcini înfipte adânc în țesutul intelectual și politic al societăților respective. În asemenea societăți, discursul naționalist este cel care parazitează și distorsionează temele democratice, civice și liberale, apărând în marginea lor și ori de câte ori sistemul democratic nu se grăbește să-și țină promisiunile sau nu o face în mod convingător.

Dimpotrivă, în România, discursul democratic devine dominant în marginea extremismului și printr-un efect de parazitare a discursului naționalist. Foști ofițeri de securitate, foști activiști, scriitori și ziariști comuniști ori, pur și simplu, foști anonimi al căror intelect n-a fost niciodată vizitat de vreo idee sunt împinși de mecanica confruntării cu radicalismul României Mari către un centru intelectual și politic ce-i transformă, după caz, în democrați, în liberali și în conștiințe civice.

În politica și în cultura românească, democrat autentic devine mai ales cel care denunță discursul naționalist, cel care se arată îngrijorat de succesul electoral al naționalismului, cel care se recomandă ca adversar al lui C.V. Tudor și al celor care împărtășesc convingerile acestuia. Lipsită în anii comunismului de o opoziție ori măcar de o disidență intelectuală coerentă și sistematică, care să fi putut juca rolul unui pedagog autonom al democrației, societatea românească postcomunistă a fost constrânsă să inventeze limbajul și temele democratice prin tehnica contrastului cu discursul naționalist antidemocratic. Cu acest titlu, calitatea democrației românești rămâne încă dependentă de vigoarea extremismului. Dacă într-o bună zi acesta ar dispare, democrația însăși ar fi amenințată. Cum ar mai putea dovedi atunci cei mai mulți dintre politicieni și intelectuali, care împărtășesc cu C.V. Tudor adeziunea biografică la comunismul anilor '80, că sunt cuceriți definitiv pentru democrație?

CAPITOLUL I

Comunismul ca etică a iresponsabilității

Un monopol leneș

In calitate de bun simbolic, comunismul românesc a fost abordat, de regulă, dintr-o singură perspectivă metodologică: demitizarea. Cu alte cuvinte, reconstruirea producției ideologice realizate și consumate în totalitarism este privită ca o întreprindere de tip deconstructiv și se bucură de toate onorurile pe care o anumită cultură le acordă – sau le refuză – spiritului critic.

Mă întreb însă dacă analiza care, de câteva decenii, și-a fixat ca obiect istoric sistemul de reprezentări simbolice și imaginarul ideologic al regimurilor totalitare de tip sovietic nu a generat, la rândul ei, o serie de stereotipuri interpretative. Întrebarea devine aproape neliniștitoare acum, când studierea comunismului este, cel puțin pentru istoria și știința politică din Estul european, o operațiune intelectuală lipsită de riscuri politice, dacă nu chiar, în unele cazuri nu întru totul izolate, un fel de revanșă morală. Nu suntem oare noi înșine în situația de a investiga comunismul cu ajutorul unor instrumente conceptuale și metodologice atinse uneori de umbra ideologiei și a gândirii mitice? Mai grav încă, nu ne lăsăm cumva prinși în capcană de temele pe care comunismul le-a fabricat și, schimbând doar termenii și sensul demonstrației, le folosim cu seninătate în continuare, cu relativă bună credință și cu sentimentul că nu facem altceva decât să destrămăm vălul de iluzii care ne acoperă trecutul?

Pe scurt, există oare instrumente conceptuale cu ajutorul cărora operează atât logocrații regimurilor comuniste, cât și criticii acestor regimuri? Să fie oare vorba, și pe acest plan, de un

triumf perfid şi postum al comunismului care ne obligă să-l privim în oglinda pe care şi-a pregătit-o singur din vreme?

Totalitarismul ca monopol

Deşi posteritatea comunismului românesc pare să fie caracterizată de o reprezentare aproape generală a trecutului apropiat sub specia totalitarismului, în mod paradoxal, această unanimitate intelectuală nu este însoţită (aşa cum s-a întâmplat de exemplu în societatea germană, mai întâi sporadic, imediat după cel de-al doilea război mondial, apoi sistematic la două decenii după căderea nazismului) de formularea – în primul rând etică, nu neapărat şi politico-juridică – a unei „probleme a vinovăţiei" (*Die Schuldfrage*[1]), întemeiată pe certitudinea că „fiecare om este co-responsabil pentru modul în care este guvernat"[2]. De aceea, felul în care experienţa socială şi individuală a celor cincizeci de ani de comunism este reflectată, prelucrată şi valorificată la nivelul memoriei colective s-ar fi cuvenit să constituie, problema etică centrală a societăţii româneşti postcomuniste.

În ciuda acestei evidente dislocări a eticului de politic, totalitarismul rămâne probabil obiectul ideal în jurul căruia poate lua fiinţă – aşa cum doreşte Albert O. Hirschman – o ştiinţă social-morală, „în care consideraţiile morale nu sunt reprimate sau lăsate deoparte, ci sunt sistematic amestecate în discuţia analitică fără nici un sentiment de culpabilitate cu privire la lipsa lor de integrare, în care s-ar trece de la predică la dovadă tot atât de des pe cât de lesne, în care consideraţiile morale nu ar fi introduse pe furiş, nici exprimate inconştient, ci expuse pe faţă"[3].

---

[1] Dezbaterea, care în Germania nu a avut loc cu adevărat decât începând cu anii '60, a fost deschisă de cartea omonimă din 1946 a lui Karl JASPERS, parţial tradusă în româneşte de G. Purdea, *Texte filosofice*, Editura Politică, Bucureşti, 1986, pp. 34-80.

[2] IBIDEM, p. 37.

[3] Albert O. HIRSCHMAN, „Morality and the Social Sciences: A Durable Tension", in Robert N. BELLAH, Paul RABINOW, William M. SULLIVAN, Norma HAAN, editors, *Social Science as Moral Inquiry*, Columbia University Press, New York, 1983, p. 31.

Studiul totalitarismului, indiferent dacă cheia sa de lectură este economică sau politică, se găseşte aproape inevitabil prins între două ispite: pe de-o parte, empirismul, iar de cealaltă parte, moralismul. Între expunerea neutră şi adesea lipsită de inspiraţie a evenimentelor şi a cifrelor şi discursul mişcător despre memorie şi suferinţă a fost rareori identificat un echilibru convenabil. Dovada pare să excludă predica, iar predica nu socoteşte necesar să recurgă la dovezi.

Dintr-o perspectivă economistă oarecum elementară, totalitarismul poate fi descris ca monopol politic al unui partid unic[1]. Se presupune, îndeobşte, că întregul proces de producţie, circulaţie şi distribuţie a bunurilor simbolice din sfera socială era controlat, riguros şi centralizat, de către Partidul Comunist. Potrivit modelului marxist al monopolului, această dominaţie monopartizană ar fi avut sarcina de a înscrie în contul ierarhiei comuniste un profit politic maxim şi exclusiv. Pentru realizarea acestui profit, partidul unic[2] era ţinut să împiedice atât încercările de abandon, cât şi formele de protest.

O astfel de caracterizare a totalitarismului ca monopol politic agresiv şi exploatator are, mai degrabă, o valoare omiletică. Ea introduce, pe cale de consecinţă, tema neputinţei de a rezista la opresiune şi este menită să şteargă diferenţa esenţială dintre supunere şi susţinere. Avem de-a face, aşadar, cu un fel de morală răsturnată al cărei rost este strict justificativ. Moralizarea excesivă la care este supus totalitarismul după prăbuşirea sa are rolul de a face uitată lipsa oricărei dimensiuni etice a comportamentelor sociale din totalitarism.

Modelul hirschmanian

Cum poate fi înscrisă o atare observaţie ce adoptă, inevitabil, tonul unei predici, într-o argumentaţie atentă la dovezi? Exami-

[1] Michael WALLER, *The End of the Communist Monopoly*, Manchester University Press, Manchester and New York, 1993.

[2] Ghita IONESCU, *The Politics of the European Communist States*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1967, p. 42, atrage atenţia asupra contradicţiei formale conţinute de formula *partid unic*: etimologic, partidul împarte, divide, nu reprezintă, prin definiţie, decât un segment al societăţii.

narea faptelor şi recursul la conştiinţă pot oare coabita ca elemente ale unui demers ştiinţific? Nu numai ştiinţa social-morală întrevăzută de Hirschman sugerează posibilitatea unei astfel de conlocuiri, dar şi aplicarea modelului monopolului leneş şi a paradigmei complementare *abandon/protest* la experienţele istorice succesive ale totalitarismului şi postcomunismului[1]. Hirschman însuşi evoca monopolul partidului unic ca teren de încercare a teoriei sale, iar în 1993 îşi reformula ipotezele din 1970 în lumina analizei la care supusese căderea comunismului şi reorganizarea autorităţii politice în Europa centrală şi de est[2]. Teza centrală a reflecţiei lui Hirschman ar putea fi rezumată astfel: o organizaţie economică sau politică ale cărei produse sau prestaţii cunosc un declin se confruntă cu două tipuri de atitudini posibile din partea consumatorilor, respectiv ale membrilor ori susţinătorilor. Abandonul, defecţiunea, părăsirea companiei sau a organizaţiei este prima atitudine (*exit*). A doua atitudine imaginabilă (*voice*) este protestul, reacţia critică, luarea de poziţii în sânul organizaţiei faţă de care consumatorul sau susţinătorul nutreşte încă, în ciuda declinului, un anumit tip de loialitate care îl împiedică să o abandoneze.

Firesc, un asemenea model exemplar al comportamentului economic sau politic este valabil cu precădere în sisteme concurenţiale: economia de piaţă, respectiv democraţia pluralistă. Numai în asemenea conjuncturi, abandonul sau protestul îşi pot îndeplini cu claritate funcţia, aceea de a atrage atenţia asupra declinului şi de a impune, eventual, din partea conducătorilor organizaţiei, luarea de măsuri pentru îndreptarea situaţiei.

În realitate, după cum au observat Brian Barry[3] şi Hirschman însuşi, alegerea între abandon şi protest are rareori un caracter net şi raţional. Fiecare dintre cele două atitudini presupune un număr

---

[1] Albert O. HIRSCHMAN, *Exit, Voice, and Loyalty. Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. and London, 1970.

[2] IDEM, „Exit, Voice and the Fate of the German Democratic Republic. An Essay in Conceptual History", *World Politics*, 45, 1993, pp. 173-202.

[3] Brian BARRY, recenzie la Albert O. HIRSCHMAN, *Exit, Voice, and Loyalty. Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. and London, 1970, in *British Journal of Political Science*, 4, 1974, pp. 79-107.

de variante care au darul de a reduce drastic capacitatea de autoreglare a sistemului. Ne putem astfel închipui o plecare în liniște a consumatorilor ori a susținătorilor, abandon discret și uneori insesizabil ce nu induce imediat și nemijlocit o reacție de îndreptare din partea administratorilor organizației aflate în declin. După cum poate fi imaginată și o tăcere fără abandon, adică o nemulțumire care nu se exprimă prin forme explicite de protest, resemnarea fiind, mai ales în sistemele politice, fie una din manifestările „slabe" ale loialității, fie semnul tacit al unei asumări a neputinței.

Poate fi evocată, în al treilea rând, și o îngemănare a celor două atitudini exemplare: paradigma *exit* poate fi însoțită și prelungită de contestare atunci când nu se epuizează în simplul gest de abandon, ci ia forma protestului formulat din exterior. Acesta nu mai are însă evidenta funcție de autoreglare pentru că mesajul pe care îl transmite organizației nu mai este de natură să-i evidențieze decăderea, ci să marcheze o defecțiune în ordinea loialității care, în ultimă instanță, poate provoca un efect contrar stopării declinului, printr-o reacție defensivă și autojustificativă a administratorilor: am fost abandonați, ar putea spune aceștia, nu pentru că organizația este prost condusă, ci pentru că susținătorii ei nu sunt capabili de fidelitate.

Întrebarea cea mai tulburătoare ce poate fi adresată acestui model privește, desigur, valabilitatea lui în sistemele economice și politice neconcurențiale. Cum funcționează oare dialectica *exit/voice* într-un regim de monopol, ce pare să blocheze mecanismele ce fac posibilă atât plecarea, cât și contestarea? În acest punct, Hirschman propune o revizuire radicală a definiției tradiționale a monopolului. Ortodoxia economică (și nu numai cea de filiație marxistă) își reprezintă, de regulă, monopolul sub specia unei organizații omnipotente, „de pradă", care, prin controlul absolut al producerii, circulației și desfacerii anumitor bunuri, urmărește o maximizare nemiloasă a profitului.

Dimpotrivă, afirmă Hirschman, monopolurile sunt de obicei relaxate, lipsite de ambiții, neglijente și ineficiente. Cu acest titlu, „monopolurile leneșe" (*lazy monopolies*)[1] nu numai că nu

[1] Albert O. HIRSCHMAN, *Exit, Voice, and Loyalty*, pp. 57-60.

împiedică abandonul și contestarea, dar le și admit în anumite limite prin favorizarea apariției unei concurențe periferice. Tocmai pentru a-și putea conserva ineficiența și incuria, monopolurile cedează porțiuni marginale de piață unor organizații concurente, pentru a permite celor mai activi și exigenți consumatori să părăsească serviciile monopolului și să-și satisfacă în afara acestuia nevoia de calitate. Pe această cale, asemenea consumatori activi și pretențioși nu vor mai constitui, în cadrul organizației dominante, o potențială sursă de contestare. Monopolul va continua în schimb să domine o masă de consumatori „slabi", adică nepretențioși și lipsiți de inițiativă. Simplu spus, un monopol leneș preferă să suporte abandonul limitat al unui număr restrâns de consumatori unei confruntări cu posibilitatea nașterii unui curent masiv de contestare din interior.

Între abandon și protest

Citit dintr-o astfel de perspectivă hirschmaniană, totalitarismul este în măsură să producă suficiente dovezi cu privire la caracterul „leneș" al organizării de tip monopolist a autorității politice.

Abandonul nu a fost niciodată o atitudine exclusă cu adevărat și până la ultimele consecințe de către regimul totalitar. El a fost chiar organizat – sistematic, cu bună știință și în proporții semnificative – în Uniunea Sovietică în anii '20, când internarea anticomuniștilor în insulele Solovki era o soluție de eliminare a opoziției folosită simultan cu posibilitatea oferită diverselor categorii și persoane ostile proiectului leninist de a se exila la Berlin sau Paris. În România anilor '50, sioniștilor le-a fost îngăduită, dacă nu chiar organizată plecarea. Apoi, în anii '70 și '80, etnicii germani sau evrei, ca și grupurile de neoprotestanți disidenți s-au bucurat de același tratament. În anumite conjuncturi, totalitarismul a preferat apelul la *exit* recursului la represiune. Soljenițân și Bukovski în Uniunea Sovietică, Paul Goma și Vlad Georgescu în România sunt exemple în care regimul monopolist s-a dovedit mai degrabă „leneș" decât agresiv, permițând unor personalități care-l stânjeneau prin poziția lor contestatară să părăsească sistemul. În asemenea conjuncturi,

utilizarea forței represive a fost judecată ca fiind mai costisitoare, în ordine simbolică, decât deblocarea parțială a formulei *exit*. Or, un asemenea calcul nu și-l poate permite decât un monopol relaxat și indolent, care prețuiește mai mult conservarea pozițiilor administratorilor săi decât asigurarea unei exploatări absolute a tuturor resurselor disponibile[1].

Contestarea (*voice*) a fost, la rândul ei, o atitudine ce nu a dispărut pe de-a-ntregul sub regimul totalitar. În măsura în care nu poate fi gândit în afara unei matrice a modernității, adică a dialecticii dintre contractualism și dominație, totalitarismul comunist a inclus contestarea democratică și disidența în propria rețetă, ca fenomene structurale de tip endogen. Nu ar fi însă atât vorba despre protestul fățiș și explicit, comportament social care, deși înscris în însăși natura comunismului, a fost greu tolerat de instituțiile totalitare, provocând o replică sistematică de factură violent-represivă. Totuși, pentru ca portretul totalitarismului să fie riguros complet, ar trebui luate în calcul și cele câteva perioade de timp în care diferitele regimuri comuniste nu numai că au acceptat oficial să se supună criticii interne, dar chiar au incitat, pe termen scurt, apariția licită a unor asemenea luări de poziție. Epoca celor „o sută de flori" în China populară, primăvara de la Praga și reformismul maghiar de la sfârșitul anilor '80 sunt exemplele cele mai cunoscute ale unei situații rare, în care totalitarismul își organizează explicit propria contestare.

Ne putem întreba însă dacă supușii și susținătorii totalitarismului ca monopol politic nu au adoptat o strategie de tip *voice* mai discretă și, pe termen lung, cu mult mai eficientă decât protestul, în măsura în care această strategie a împrumutat forma loialității. Cum se explică, în cazul totalitarismului românesc, trecerea spectaculoasă de la marxismul și internaționalismul anilor '50 la „neo-poporanismul" anilor '80, ale cărui formule național-populistă sau social-populistă subzistă încă în ideologiile de tranziție ale erei postcomuniste[2]?

---

[1] Andrei PLEȘU, „Intellectual Life under Dictatorship", in Antoaneta TĂNĂSESCU, editor, *Ten Steps Closer to Romania*, The Romanian Cultural Foundation, Bucharest, 1999, pp. 227-230 vorbește despre imperfecțiunea răului manifestată sub forma unei suspendări aleatorii a constrângerilor.

[2] Attila ÁGH, *The Politics of Central Europe*, Sage, London and Thousand Oaks, 1998, pp. 62-69.

Se poate lesne constata, în ultimele două decenii ale regimului, dispariția aproape completă nu numai a referințelor explicite la „clasicii marxism-leninismului", dar și abandonul implicit al instrumentelor de analiză socială propuse de aceștia. Succesiunii claselor și dialecticii luptei dintre acestea le sunt substituite continuitatea neîntreruptă pe teritoriul său național și aspirația către progres, dezvoltare și independență a poporului. Purtătorul sensului istoriei locuiește astfel la o adresă total diferită de cea la care obișnuia să îl caute tradiția marxismului oficial. Clasa muncitoare și „detașamentul ei de avangardă", Partidul comunist, nu mai aveau dreptul, în anii '70 și '80, la o istorie proprie, existența lor fiind canonic topită în istoria atotcuprinzătoare, organică și premonitorie a poporului român.

Modelul hirschmanian este în măsură să sugereze o ipoteză explicativă a acestui fenomen. Generația de militanți marxiști și internaționaliști cu origini și experiențe sociale precumpănitor proletare, care a condus Partidul în anii '40 și '50, a fost înlocuită masiv, începând cu intervalul 1964-1968, de noi efective de activiști și susținători de extracție rurală pentru care marxismul și internaționalismul nu mai erau referințe intelectuale spontane și obligatorii. Într-adevăr, misiunea, rămasă imposibilă până la capăt, a totalitarismului a fost aceea de a instituționaliza zelul revoluționar al epocii de ascensiune în practicile birocratice ale unui sistem politic funcțional[1]. Administratorii monopolului și-au lăsat astfel modificată linia ideologică sub presiunea ocultă și difuză a unei „luări de cuvânt" (*voice*) în cadrul partidului care nu a îmbrăcat însă o formă contestatară. A susține partidul, a-i deveni membru pentru a-l schimba din interior a fost, în chip aproape explicit, deviza valului de adeziuni, în special din rândul intelectualilor, din 1968. Evoluția Partidului Comunist Român furnizează o mărturie incontestabilă asupra modului în care, prin ritualizare și prin pierderea caracterului său instrumental, o ideologie totalitară se transformă într-o practică administrativă[2].

---

[1] V. Carl BECK, „Bureaucracy and Political Development in Eastern Europe", in Joseph LAPALOMBARA, editor, *Bureaucracy and Political Development*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1963, pp. 292-297.

[2] Clement H. MOORE, „The Single Party as Source of Legitimacy", in Samuel P. HUNTINGTON, Clement H. MOORE, editors, *Authoritarian Politics in Modern Society. The Dynamics of Established One-Party System*, Basic Books, New York and London, 1970, p. 65.

La capătul istoriei sale, monopolul totalitar a ajuns, în România, de nerecunoscut pentru primii săi gestionari. În mod aproape curios, supraviețuitorii primei generații de militanți comuniști care a preluat puterea au fost nevoiți să adopte forma protestului pentru a-și face auzită vocea în cadrul partidului. Ce altceva este *Scrisoarea celor șase*, târzie ridicare a glasului împotriva „deviației" ceaușiste din partea unor ierarhi comuniști ai epocii Gheorghiu-Dej, dacă nu dovada faptului că marxiștii internaționaliști ai anilor '50 deveniseră o categorie minoritară și marginală în sânul monopolului partizan?

Concurenții loiali ai comunismului

Cert este faptul că nici abandonul și nici contestarea, în formele complexe pe care le-au cunoscut sub comunism, nu se numără printre factorii care au amenințat cu adevărat soliditatea totalitarismului ca monopol leneș, ducând în final la prăbușirea acestuia. Totalitarismul românesc, dincolo chiar de mecanica *exit/voice* pe care a tolerat-o sau chiar, la răstimpuri, a organizat-o, a permis existența periferică a unui anumit număr de concurenți ideologici, cu condiția ca aceștia să observe o neutralitate favorabilă administratorilor sistemului.

Biserica Ortodoxă a putut astfel ocupa o nișă protejată de intruziuni la marginea ordinii socialiste, de unde a exercitat asupra anumitor segmente sociale o influență considerabilă. La rândul său, „fenomenul Păltiniș" a influențat o parte a intelectualilor și a dat naștere unei producții culturale în aparentă divergență cu linia oficială. Uniunea Scriitorilor a pretins și ea, *post factum*, că a funcționat, fie și la o scară redusă, ca un loc alternativ de producere și reproducere a bunurilor simbolice[1]. Desigur, existența unor asemenea „organizații" concurențiale

[1] V. de pildă Vladimir TISMANEANU, „Romanian Exceptionalism? Democracy, Ethnocracy and Uncertain Pluralism in Post-Ceaușescu Romania", in Karen DAWISHA, Bruce PARROT, editors, *Politics, Power, and Struggle for Democracy in South-East Europe*, Cambrige University Press, Cambridge and New York, 1997, p. 414

marginale[1] a fost îngăduită sau chiar suscitată de regim pentru ca acestea îşi blocau aderenţii într-un simulacru de *exit* care îi împiedica să recurgă la *voice* pentru a-şi exprima diferenţa. Această relaţie ambiguă între monopolul leneş şi concurenţii săi „oficiali" explică faptul că „insulele de societate civilă" ce au subzistat în totalitarism nu au fost cauza prăbuşirii sale. Periferia nu a devenit niciodată suficient de semnificativă pentru a putea pune în cauză monopolul partidului unic, oricât de ineficient ar fi fost acesta.

Dovada peremptorie a acestei incapacităţi a concurenţilor periferici de a submina monopolul politic totalitar este produsă de Hirschman în studiul pe care îl consacră postcomunismului est-german[2]. După ce totalitarismul a expirat, „societatea civilă" nu s-a arătat capabilă, în România, ca şi în Germania de est, să determine ca, la nivel macro-social, opţiunea *voice* să prevaleze asupra opţiunii *exit*.

Abandonarea sistemului în favoarea modelelor economice şi politice occidentale a fost într-atât de completă, încât nici o voce care să ceară reorganizarea regimului comunist nu a avut răgaz să se facă auzită. Comunismul a fost pur şi simplu părăsit şi nu transformat, fie chiar şi în contrariul său. Altfel spus, vidul de putere a fost proclamat înainte ca cineva să înţeleagă despre ce fel de putere este vorba şi cum poate fi modificată dinamica ei.

---

[1] Supravieţuirea sub totalitarism a unor islands of separateness tolerate a fost constatată încă de Carl J. FRIEDERICH, Zbignew K. BRZEZINSKI, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1956, p. 279.

[2] O circumstanţiere istorică a modelului hirschmanian la Sandrine KOTT, *Le communisme au quotidien. Les entreprises d'Etat dans la société est-allemande*, Belin, Paris, 2001, pp. 182-197.

Cultura unanimității

Sub comunism, spațiul public nu s-a alcătuit și nu a funcționat ca un spațiu pus în comun de către cetățeni în urma unui act liber de voință, ci, într-o manieră oarecum hobbesiană, asemeni unui spațiu creat de „suveran", adică de Partidului Comunist, în propriul său avantaj și pentru folosința sa exclusivă.

Cenzura – în calitatea ei de instituție totalitară de control social – a reprezentat una din procedurile fundamentale puse în lucru de regimul comunist românesc în vederea constituirii unui spațiu public unificat și a unei culturi comune. În practică, cenzura instituționalizată a jucat, simultan, două roluri: unul negativ, acela de a interzice, epura și expurga, și unul pozitiv, acela de a crea, prin selecție ideologică, un „front literar", un „front istoric", un „front științific" etc. Așadar, funcția majoră a cenzurii a fost, probabil, aceea de a produce noi elite potrivit unui canon ideologic stabilit de suveran. În termeni istorici, este mai puțin important faptul – fără îndoială dureros în momentul producerii sale -- interzicerii anumitor autori, al eliminării publice a anumitor opere, cât cel al promovării altor autori și a altor opere drept model exemplar.

Cu acest titlu, elitele formate și consacrate sub regimul cenzurii totalitare aparțin global – dincolo de voința lor explicită și indiferent de iluziile pe care le vor fi nutrit cu privire la propriile merite sau la abilitatea lor de a înșela vigilența nu întotdeauna inteligentă a cenzurii – spațiului gestionat de suveranul comunist.

Asentimentul prin cultură

Una din operațiunile cu cel mai înalt randament ale comunismului românesc a fost aceea de a produce elite intelectuale – elite loiale, dacă nu de-a dreptul partizane – într-o societate în care, în mod tradițional, *intelligentzia* avusese un loc destul de mediocru și căi de promovare aleatorii. Astfel, la sfârșitul anului 1964, 42% din personalul academic de toate gradele și 54% dintre profesorii secundari erau înscriși în Partidul Comunist, în vreme ce, în 1969, muncitorii industriali reprezentau, în funcție de ramură, doar între 27 și 39% din membrii de partid[1].

După 1989, aceste elite care-și dobândiseră statutul și notorietatea sub totalitarism și cu ajutorul mijloacelor de producție culturală administrate de cenzură[2] au încercat să-și reinventeze legitimitatea.

Tema rezistenței prin cultură a devenit astfel, încă din primele momente ale postcomunismului, un loc comun de importanță strategică pentru supraviețuirea elitelor culturale formate și promovate sub regimul totalitar[3]. Redusă la expresia ei cea mai elementară, tema este ne-politică, dacă nu chiar anti-politică și, cu acest titlu, se înscrie într-un soi de resuscitare perversă a motivului maioresc ian al autonomiei esteticului. Cine făcea cultură – sau știință ori cercetare – adevărată nu ar fi putut fi, *ipso facto*, decât anticomunist. Fiecare operă autentică ar fi reprezentat de fapt un fel de sfidare implicită la adresa regimului.

---

[1] Trond GILBERG, „Romania: in Quest of Development", in Ivan VOLGYES, editor, *Political Socialization in Eastern Europe. A Comparative Framework*, Praeger, New York and Washington and London, 1975, p. 155. Spre comparație, la jumătatea anilor '60, 50% din personalul academic sovietic era înscris în PCUS, T.H. RIGBY, *Communist Party Membership in the USSR, 1917-1967*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1968, p. 444. Se vede că Partidul Comunist Român a reușit în două decenii o mobilizare a intelectualilor pentru care partidul frate sovietic a muncit jumătate de secol.

[2] V. în același sens observațiile despre negocierea cu cenzura ale lui Dan LUNGU, *Construcția identității într-o societate totalitară*, Junimea, Iași, 2003, pp. 178-185.

[3] V. dosarul de mărturii cules de Lidia VIANU, editor, *Censorship in Romania*, Central European University Press, Budapest, 1998.

De aceea, toate operele de valoare create sub comunism nu ar trebui astăzi judecate, împreună cu autorii lor, drept producții ale epocii comuniste, ci ca rezultat al unei mișcări colective de rezistență subtilă și non-violentă la comunism.

Este adevărat că o asemenea poziție ar putea fi îndreptățită, de exemplu, de o remarcă atribuită lui Benedetto Croce, potrivit căruia un bun comentariu la versurile lui Petrarca reprezenta un gest de opoziție față de fascism[1]. Pe de altă parte însă, Karl Jaspers observa, imediat după terminarea războiului[2], că mulți intelectuali germani care, urmărind dobândirea anumitor avantaje sociale și simbolice, colaboraseră într-o primă fază cu statul național-socialist, distanțându-se apoi de acesta prin asumarea anumitor rezerve în sfera privată, s-au considerat, după prăbușirea regimului, drept victime ale acestuia, pretinzând să joace, cu acest titlu, un rol important în perioada postbelică. Vinovăția acestei categorii de intelectuali, cercetători, artiști și universitari, care socotesc că în propriile lor domenii de competență au creat bunuri spirituale de valoare și au păstrat autenticitatea tradiției culturale naționale constă în aceea că modul lor de gândire este – prin refuzul clarificării de sine și al neacceptării co-responsabilității politice – identic cu cel al partidului nazist[3].

Analiza lui Jaspers poate fi integral aplicată cazului postcomunist în general și celui românesc în particular. Celor care pretind că au rezistat prin cultură li se poate spune, împreună cu gânditorul german, că nu s-au bucurat decât de „libertatea bufonului" și că nu au făcut decât să întrețină vreme de cincizeci de ani „o iluzie convenabilă conducerii"[4]. Afirmația lui Croce

---

[1] Norberto BOBBIO, *Autobiografia*, a cura di Alberto Papuzzi, Laterza, Roma-Bari, 1999, p. 33.

[2] Karl JASPERS, *Texte filosofice*, trad.rom. G. Purdea, Editura Politică, București, 1986, p. 69.

[3] IBIDEM, p. 70.

[4] IBIDEM, p. 69. La drept vorbind, cartea lui Karl Jaspers din 1946, *Die Shuldfrage*, ar trebui pur și simplu „plagiată": cuvântul *german* înlocuit cu *român*, *război* cu *gulag* și *nazism* cu *comunism*, pentru a obține o descriere aproape exactă a peisajului moral al totalitarismului și tranziției românești. Cf. Karl JASPERS, *Die Schuldfrage. Für Volkermord gibt es keine Verjährung*, Piper Verlag, München, 1979, pp. 19-59.

este, în ceea ce-o privește, inaplicabilă, pentru că filosoful napolitan a evitat explicit să creeze o asemenea iluzie, fiind unul din cei doar trei universitari italieni, din mai multe mii, care au refuzat să presteze jurământul de credință față de regimul fascist[1].

Rezistența prin cultură pare o formulă lipsită de orice sens politic și moral atâta timp cât întreaga cultură a celor cinci decenii de totalitarism a fost, aproape fără rest, produsul ideologiei și al mecanismelor variabile, dar implacabile ale cenzurii. În ultimă instanță, „a face cultură" nu a constituit o formă de rezistență, ci una de participare, o participare la dinamica spațiului public comunist. Dimpotrivă, ar fi poate mult mai nimerit să vorbim despre un asentiment prin cultură. Cenzura a fost unul din instrumentele prin care regimul a stârnit și a alimentat „pasiunea pentru unanimitate" caracteristică societăților totalitare[2].

Așadar, s-ar putea spune că, în cultura totalitară, cenzura a îndeplinit funcția de observator politic unic. În orice situație, ea asigura vizibilitatea actorului cultural: fie pe lista autorilor interziși, fie pe cea a autorilor editați. Nici un scriitor nu trecea nebăgat în seamă. Cenzura stabilea cine trebuia să devină vizibil pentru societate și cine urma să rămână vizibil doar pentru proprii ei funcționari și pentru suveranul care le dăduse această însărcinare.

Nimeni nu trece neobservat

Din această perspectivă, obiectivul cenzurii nu a fost numai acela de a stabili cine nu publică și ce nu se citește, ci, în egală

[1] Articolul Luciei DRAGOMIR, „Les limites de l'espace littéraire roumain dans les années '60 et '70. Paul Goma et Alexandru Ivasiuc entre littérature et politique", in Alexandra IONESCU, Odette TOMESCU-HATTO, sous la direction de, *Politique et société dans la Roumanie contemporaine*, L'Harmattan, Paris, 2004, pp. 51-72, pune în oglindă două tipuri opuse de raportare a scriitorului la politică: Paul Goma refuză, cu prețul propriei marginalizări în câmpul literar, să mai facă jocul cenzurii, în vreme ce Alexandru Ivasiuc alege dubla identitate a jocului negocierii cu cenzura. Cu acest titlu, doar primul dintre ei, Goma, respinge iluzia asemeni lui Croce și scapă de sentința lui Jaspers.

[2] Carl J. FRIEDERICH, Zbignew K. BRZEZINSKI, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, p. 16.

măsură, de a hotărî cine urmează să publice şi ce tip de literatură urmează să fie citită de către români.

Pentru că prezenţa în spaţiul public – înţeles ca spaţiu privat al suveranului – era inevitabil precedată de cenzură. Nimeni nu putea spera să pătrundă în acest spaţiu şi să se bucure de avantajele de notorietate oferite de el, rămânând, în acelaşi timp, invizibil în ochii cenzurii. Spre deosebire de spaţiul public modern şi liberal, în care notorietatea poate coexista cu ignorarea pentru că autonomia observatorului este acceptată, în spaţiul public comunist, nimeni nu putea trece neobservat. O anecdotă culeasă în Germania de est[1] atribuie unui înalt demnitar de partid constatarea potrivit căreia scriitorii ar trebui să fie fericiţi pentru că au şansa de a trăi într-o ţară socialistă în care literatura e luată în serios şi fiecare rând scris e citit cu infinită atenţie.

Avem astfel de-a face cu un spaţiu de factură premodernă, în care fiecare are un loc al său, în care poate fi pus la locul său, dar în care acest loc nu i se poate refuza[2]. Modernitatea îţi îngăduie să treci pe cineva cu vederea, să te prefaci că nu îl iei în seamă, să te comporţi ca şi cum acest cineva nu există. În schimb, Vechiul Regim, ca şi totalitarismul, nu admit invizibilitatea socială şi etică a nici unuia dintre membrii societăţii.

De altfel, în România a lipsit cu desăvârşire contra-exemplul pe care, în alte societăţi, l-a constituit individualismul civic şi critic al „disidenţilor". Lăsând de-o parte manifestări ce pot intra, tipologic, în categoria „revendicări sindicale", precum cele din 1977 în Valea Jiului ori din 1987 de la Braşov[3] sau revoltele izolate ale lui Gheorghe Calciu şi Doina Cornea, singura schiţă de mişcare civică condusă de intelectuali cât de cât semnificativă

---

[1] Klaus von BEYME, *Transition to Democracy in Eastern Europe*, Macmillan Press, London and New York, 1996, p. 35.

[2] Michael WALZER, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York, 1983, pp. 250-253.

[3] Despre ambiguitatea represiunii mişcării de la Braşov, v. dosarul evocat de Carmen GONZÁLEZ ENRÍQUEZ, „De-communization and Political Justice in Central and Eastern Europe", in Alexandra BARAHONA De BRITO, Carmen GONZÁLEZ-ENRÍQUEZ, Paloma AGUILAR, editors, *The Politics of Memory. Transitional Justice in Democratizing Societies*, Oxford University Press, Oxford and New York, 2001, p. 220.

a fost cea articulată în jurul lui Paul Goma, formată, împotriva intenţiilor iniţiatorului, din persoane care, prin gestul lor, nu doreau decât să-şi grăbească emigrarea. Pentru mulţi dintre susţinătorii lui Goma, abandonat de aproape toţi colegii săi scriitori, atitudinea *voice* nu reprezenta decât anticamera pentru *exit*.

Chiar şi în ultimii ani ai regimului, acesta nu a făcut, ca atare, obiectul unei critici de fond. Atunci când aceasta totuşi s-a manifestat, fie în mediul unor generaţii mai vechi ale nomenclaturii, fie prin vocea unor scriitori şi intelectuali, ca a vizat cu exclusivitate abuzurile comise de persoanele care reprezentau sistemul la vârf. De altfel, începutul „micii revoluţii culturale" din 1971 coincide cu o colonizare masivă de către Partid a instanţelor de validare a notorietăţii intelectuale: la sfârşitul anului 1971, 60% dintre academicieni, doctori în ştiinţe, universitari şi cercetători ştiinţifici erau membrii de partid[1].

Singura excepţie – rămasă atât anonimă, cât şi nevalorificată politic după căderea socialismului de stat – de la această regulă a intangibilităţii publice a comunismului o constituie anumite grupări religioase disidente de orientare neoprotestantă care au trecut de la incriminarea morală a agenţilor represiunii la denunţarea politică a regimului totalitar ca atare. Numai pentru membrii acestor grupuri afirmarea identităţii a fost investită într-un refuz sistematic al colaborării, sub orice formă, cu regimul şi cu mandatarii acestuia[2]. Doar neoprotestanţii de inspiraţie evanghelică americană (baptişti, penticostali, adventişti) au reuşit să dezvolte un mod de gestiune a credinţei individuale capabil să producă o *societate civilă* în sensul originar al termenului[3], aşa

[1] Robert A. KING, *A History of the Romanian Communist Party*, Hoover Institution Press, Stanford, 1980, p. 104.

[2] O înregistrare strict evenimenţială a „opoziţiei creştine" la Dennis DELETANT, *Ceauşescu şi Securitatea. Constrângere şi disidenţă în România anilor 1965-1989*, traducere românească G. Ciocâltea, Humanitas, Bucureşti, 1998, pp. 215-221.

[3] O prezentare a protestului anticomunist redactată oarecum din perspectiva „societăţii civile" postcomuniste nu menţionează, în mod simptomatic, rezistenţa şi victimele neoprotestante din anii '70 şi '80, Romulus RUSAN et al., „Le système répressif communiste de Roumanie", in Stéphane COURTOIS, sous la direction de, *Du passé faisons table rase! Histoire et mémoire du communisme en Europe*, Robert Laffont, Paris, 2002, pp. 434-443.

cum acesta s-a născut în cultura engleză de la sfârșitul secolului al XVIII-lea pentru a descrie o rețea de raporturi sociale organizate în teritoriu dacă nu de-a dreptul împotriva Curții, a statului, atunci cel puțin în afara controlului acestuia. În plus, grupurile protestante disidente au reușit în bună măsură să se sustragă chiar și economiei publice a socialismului de stat, construind, în cadrul unor raporturi de reciprocitate, un sistem de schimburi de bunuri și servicii demonetarizat și pe de-a-ntregul privat. Cu acest titlu și oricât de marginală ar fi fost prezența lor în societate, neoprotestanții constituie, într-o perspectivă weberiană, singurele grupuri care au concurat comunismul pe terenul acțiunii sociale (*vergesellschaftung*). În schimb, disidența intelectuală, așa cum a fost exprimată de personalități ca Doina Cornea sau Gheorghe Calciu, a făcut mai degrabă apel la referințe tradiționale și naționale, fiind ca atare purtătoare a unei logici de „recomunitarizare" (*vergemeinschaftung*).

Emigrația morală

Revoluția din decembrie 1989 nu a fost precedată de o trezire, colectivă sau individuală, nu a fost consecința unei descântări a vrăjii ideologice, pentru că puterea acesteia nici nu a funcționat, de fapt, în afara cercului foarte închis și restrâns de militanți istorici ai Partidului Comunist. S-ar părea deci că un demers de tipul istoriei intelectuale[1] nu s-ar potrivi comunismului românesc. Căci acesta nu s-a manifestat nici ca un triumf și un declin al ideologiei și nici ca o ascensiune și un eșec al ideologilor. Cu atât mai mult cu cât, în general vorbind, totalitarismul de tip sovietic nu a funcționat, în practica guvernării, ca un regim politic de esență ideologică: funcția politică pe care o îndeplinea ideologia era, cu precădere, aceea de a marca în chip vizibil o ierarhie între „proprietarii" sistemului (investiți cu autoritatea de a canoniza și modifica mesajul dogmatic) și

[1] Cf. Vladimir TISMANEANU, *Reinventing Politics. Eastern Europe from Stalin to Havel*, The Free Press, New York, 1992.

mulțimea celor cărora nu li se cerea decât să adere la acest mesaj, fără a fi obligatoriu și necesar să creadă în el[1].

În fapt, mai curând decât o mitologie a sensului istoriei, comunismul a fost, în România, un rit al puterii, adică o formă de acceptabilitate socială a unei autorități statale constituite după alte reguli decât cele tradiționale. Mitul implică credința într-o instanță mântuitoare, ritul nu este însă decât o formă de organizare a spațiului public și a comportamentelor colective. Nu crezul ideologic, ci, dimpotrivă, „necredința" în idei caracterizează regimurile totalitare[2]. În România, ideologia socialismului științific nu a fost mai mult decât o rutină a discursului și o pantomimă folosită cu ocazia reuniunilor publice.

Scepticismul nu acordă însă nimănui scutire de răspundere pentru propriile acte. În lipsa libertății individuale și a libertăților publice – evident suprimate sub totalitarism – să fie oare îngăduite liniștea creatoare, pacea laboratoarelor, abdicările morale, supunerea oarbă față de aparatul birocratic al statului, nepăsarea pentru soarta celor din jur, falsa rezistență în sfera privată, delațiunea, duplicitatea, oportunismul și lingușirea puterii? Este absența libertății capabilă să absolve, de la sine, orice vinovăție pentru felul în care este constituit și funcționează spațiul public?

Vina cea mai gravă, cea pe care nu o poate anula nici o tranziție, nu a fost însă colaboraționismul – fățiș sau confidențial – al unora, ci starea de emigrație morală în care s-a refugiat, vreme de cinci decenii, cea mai mare parte a societății românești. Dezinteresul general față de viața comunității, neimplicarea în evenimente, neîncrederea față de vecini și prieteni, grija obsesivă pentru hrana de fiecare zi, urmărirea cu orice preț a interesului personal, dorința de a ajunge la țintă înaintea – și, dacă trebuie, pe socoteala – celuilalt, iată cum se desenează harta unui paradox geopolitic: cei mai mulți români au trăit în România fără a fi fost vreodată prezenți la ceea ce s-a petrecut în propria lor țară.

---

[1] Guy HERMET, *Les desenchantements de la liberté. La sortie des dictatures dans les années 90*. Fayard, Paris, 1993, p. 20.

[2] IBIDEM, pp. 158-163. O măsurare a acestei „necredințe" în ideologie la Pietro GRILLI DI CORTONA, *Le crisi politiche nei regimi comunisti*, Franco Angeli, Milano, 1989, p. 360.

Rezistența „prin cultură", rezistența în interiorul „propriei minți" poate echivala, în ultimă instanță, cu o formă aproape patologică de autism etic.

După decembrie 1989, pare că întreaga societate tocmai se întorsese din exil, golită de memorie, fără eroi și fără ticăloși, fără victime și fără vinovați. Spre deosebire de germanii și italienii de după război ori, mai recent, de chilienii ieșiți de sub dictatură sau de sud-africanii eliberați de rasism[1], românii – ca și alți est-europeni de altfel – nu par să fie purtătorii unei traume colective.

Fără a fi, în sine, obiect al judecăților morale, totalitarismul este rezultatul acumulării, structurării și instituționalizării unor *acte personale*[2], ce aparțin atât celor care planifică și practică minciuna, nedreptatea și represiunea, cât și celor, cu mult mai numeroși, care refuză sau amână să se opună minciunii, nedreptății și represiunii. Refuză sau amână fie din incurie, slăbiciune ori frică, fie în temeiul unui raționament care, mimând luciditatea, afirmă că orice gest de opoziție, prin reacția represivă pe care-o poate stârni, nu face, în ultimă instanță, decât să consolideze regimul.

Totalitarismul ca atare nu poate fi urmărit penal, nu începe pe banca acuzării și nici nu are cum să ispășească pedepse[3]. De aceea, responsabilitatea nu revine „sistemului", „regimului", „partidului", ci oamenilor care au colaborat, timp de patruzeci și cinci de ani, la instalarea sistemului, la întărirea regimului și la dezvoltarea Partidului Comunist. Pe scurt, responsabilitatea revine deopotrivă activiștilor Partidului Comunist, indiferent de

---

[1] V. studiile din Alexandra BARAHONA De BRITO, Carmen GONZÁLEZ-ENRÍQUEZ, Paloma AGUILAR, editors. *The Politics of Memory. Transitional Justice in Democratizing Societies*, Oxford University Press, Oxford and New York, 2001.

[2] IOAN PAUL al II-lea, Îndemnul apostolic *Reconciliatio et paenitentia*, no. 16, Acta Apostolicae Sedis 77, Roma, 1985, p. 217.

[3] Cu toate acestea, strategia etică adoptată de victime este rezumată de următoarele sentințe: „torționarii sunt iresponsabili din punct de vedere moral" și „nu condamnarea unor oameni este importantă, ci condamnarea unor idei", Corneliu COPOSU, *Confesiuni*, dialoguri cu D. Alexandru, Anastasia, București, 1996, pp. 118-119.

locul pe care l-au ocupat în ierarhia acestuia şi birocraţilor care au ocupat poziţii de decizie în aparatul de stat.

Chiar şi autori extrem de rezervaţi în privinţa utilizării termenului de totalitarism şi convinşi de incapacitatea regimului de a suprapune întru totul societatea oficială peste societatea reală[1] sunt nevoiţi să recunoască, oarecum ideal-tipic, că „[partidul] nu a fost o simplă elită conducătoare sau o categorie de privilegiaţi; el a fost şi rămâne prin definiţia sa o forţă totalitară [...] El a refuzat constant separarea dintre societate şi stat; [...] Dacă n-ar fi fost decât un Principe, ar fi combinat toleranţa şi represiunea fără să pretindă controlul asupra spiritelor şi a întregii organizări sociale. Or, controlul spiritelor îi era chiar mai preţios decât monopolul asupra reuşitei sociale. Este imposibil să concepem un partid comunist care nu se prezintă ca interpretul legilor istoriei, al nevoilor societăţii şi al intereselor oamenilor muncii. Este mai mult decât evident că această pretenţie era departe de a corespunde realităţii şi că partidul reprezenta puterea şi nu poporul, însă dominaţia sa era atât de apăsătoare tocmai pentru că nu era doar dominaţia statului. O putere totalitară nu poate fi concepută fără adeziunea publică, chiar dacă forţată sau manipulată, a unei mari părţi a populaţiei"[2].

De la mobilizare la includere

Opera de mobilizare socială întreprinsă de Partidul Comunist Român şi-a verificat succesul prin mutaţia majoră survenită, în special după 1964-1965, în raporturile dintre putere şi societate. Integrarea şi persuasiunea au luat locul dominaţiei şi violenţei, anumite grupuri de interese ne-partizane (de tip tehnocratic) putând chiar aspira să fie, dacă nu reprezentate, atunci cel puţin ascultate în elaborarea politicilor publice[3]. Mai mult chiar, atât prin oficializarea orientării sale naţionaliste, cât şi prin introdu-

[1] Alain TOURAINE et al., *Solidarite. Analyse d'un mouvement social, Pologne 1980-1981*, Fayard, Paris, 1982, pp. 28-31.

[2] IBIDEM, pp. 279-280.

[3] Robert A. KING, *A History of the Romanian Communist Party*, pp. 100-101.

cerea anumitor proceduri participative preluate din recuzita democratică (alegerile generale şi locale cu mai mulţi candidaţi din 1975), regimul s-a străduit să suscite un sens popular al legitimităţii sale[1]. Începând din 1965, PCR a abandonat treptat politicile de consolidare a proprici puteri în favoarea unora de includere în propria putere a unor segmente sociale a căror autonomie de articulare era relativ respectată[2].

În acest mod, şi în ciuda discursului oficial despre „unitatea de monolit" a societăţii în jurul partidului clasei muncitoare, puterea partidului unic încetează să mai fie o putere unică şi indivizibilă. Căci strategia includerii presupune operarea unor diferenţieri funcţionale la nivelul unei puteri aflate în plină expansiune, o putere care se diversifică tipologic şi care este alocată unei multitudini de grupuri profesionale, potrivit gradului lor de expertiză empirică şi poziţiei ocupate în cadrul procesului de creştere economică şi de dezvoltare socială[3]. Portretul robot al unui regim totalitar de includere, aşa cum a fost desenat de Kenneth Jowitt[4], se suprapune aproape integral peste profilul adoptat de comunismul românesc în perioada ceauşistă: partidul se delimitează ca instituţie de organele sale represive; managerul politic îl înlocuieşte pe birocratul politic; cercul puterii se lărgeşte prin instituţionalizarea consultării cu grupurile sociale; cooptarea ca mijloc de influenţă politică nu se mai bazează pe opozabilitatea identităţii socio-profesionale şi a responsabilităţii pe linie de partid; manipularea se substituie dominaţiei în relaţia dintre putere şi societate; politicile publice sunt elaborate prin referinţă la parametrii de dezvoltare şi nu la dogmatica luptei de clasă; instituţiile reprezentative ale statului (preşedinţia republicii, Marea Adunare Naţională, administraţiile locale) capătă o mai mare pondere simbolică; naţiunea devine un bun social tot mai important; politica externă nu se mai declină în termeni de

[1] Mary Ellen FISHER, „Participatory Reforms and Political Development in Romania", in Jan F. TRISKA, Paul H. COCKS, editors, *Political Development in Eastern Europe*, Praeger, New York and London, 1977, pp. 220-221.

[2] Kenneth JOWITT, „Inclusion and Mobilization in European Leninist Regimes", in Jan F. TRISKA, Paul H. COCKS, editors, *Political Development in Eastern Europe*, Praeger, New York and London, 1977, p. 97.

[3] IBIDEM, pp. 100-101.

[4] IBIDEM, pp. 98-100.

înfruntare ideologică, ci în categoriile complementarității și cooperării. Singura trăsătură ideal-tipică a regimurilor de integrare care nu se regăsește întocmai în România este evoluția de la o conducere de factură neopatrimonială la o guvernare oligarhică. După 1971-1972, o parte din tendințele integratoare cedează pasul în fața tentației de revenire la unele aspecte mobilizatoare și harismatice ce caracterizaseră prima decadă a istoriei comuniste[1].

Atât operațiunile de mobilizare, cât și eforturile de integrare puse în lucru de către Partidul Comunist nu au rămas fără răspuns din partea societății românești. Într-adevăr, în raport cu toate celelalte țări central- și est-europene, România a cunoscut procentul cel mai înalt de aderiune la Partidul Comunist, așa cum arată aceste date din anul 1983[2]:

Partidul	*Număr de membri*	*% din populație*
Partidul Muncii din Albania	122.000	4,3
Partidul Comunist Bulgar	826.000	9,2
Partidul Comunist din Cehoslovacia	1.600.000	10,4
Partidul Socialist Unit (Est-)German	2.202.000	13,2
Liga Comuniștilor din Iugoslavia	2.200.000	9,6
Partidul Muncitoresc Unit Polonez	2.327.000	6,4
Partidul Comunist Român	3.300.000	14,6
Partidul Socialist Muncitoresc Ungar	852.000	8
Partidul Comunist al U.R.S.S.	18.331.000	8

În 1989, Partidul Comunist Român includea 16% din cetățenii români, ceea ce reprezenta o treime din populația activă și aproximativ o pătrime din numărul adulților. Dacă luăm în calcul și membrii de familie, rezultă că trei sferturi din societatea românească era legată instituțional, direct sau indirect, de regimul comunist.

---

[1] IBIDEM, pp. 110-111.

[2] Date preluate după Guy HERMET, *op. cit.*, p. 58.

Ideologia destinului colectiv

Una dintre temele împărtăşite fără discriminare deopotrivă de ideologia comunistă şi de criticii săi este cea a colectivismului. Este vorba, mai precis, despre ideea – de ilustră descendenţă hegeliană – potrivit căreia în socialism în general şi în societăţile de formulă totalitară sovietică în particular, individualul este organic şi ierarhic subordonat socialului întrupat de stat, că destinul individual se topeşte, programatic şi practic, în măreţia proiectului global al societăţii comuniste, că viitorul luminos al omenirii are prioritate faţă de concretul vieţii prezente[1].

Nu cred că este nevoie de ample argumentaţii sau de lungi investigaţii în arhive pentru a afirma că, în România, regimul comunist, de la instalare şi până la dispariţie, s-a reprezentat pe sine în termeni holişti: *partidul*, *poporul*, *masele muncitoreşti-ţărăneşti*, *clasa muncitoare*, *societatea socialistă*, *colectivele de oameni ai muncii* sunt termeni-cheie care ocupă în întregime discursul oficial. Mai mult chiar, indivizilor nu li se cerea să creadă şi să urmeze ideologia marxist-leninistă decât în măsura în care aceasta devenise, în chip determinist, patrimoniul intelectual al proletariatului, instrumentul teoretic cu ajutorul căruia clasa socială cea mai înaintată analiza realitatea în mod ştiinţific şi baliza evoluţia viitoare a societăţii.

Materialismul dialectic şi istoric era învestit cu un caracter ştiinţific nu atât în temeiul capacităţii sale conceptuale de a

[1] Ludwig von MISES, *Socialism. An Economic and Sociological Analysis*, translated by J. Kahane, Liberty Press, Indianapolis, 1981, pp. 51-57.

specula asupra inevitabilității socialismului și pentru că avusese abilitatea de a încredința proletariatului rolul de agent al sfârșitului îndelungatei istorii a exploatării omului de către om, ci datorită faptului că proletariatul, ajuns la putere prin avangarda sa revoluționară reprezentată de partidele comuniste, l-a adoptat ca un dispozitiv teoretic de raționalizare a actului de guvernare, în sensul în care, numai pe această cale dialectică, dictatura exercitată de un grup în numele unei clase sociale putea fi gândită atât în termeni de reprezentativitate politică reală, cât și ca unică expresie „obiectivă" a unui consens popular neafectat de fluctuații electorale. Din 1962 însă, mai întâi în Uniunea Sovietică apoi pretutindeni în spațiul său de dominație[1], partidele comuniste încep să se prezinte și să acționeze ca avangarde ale întregii societăți, și nu doar ca detașament avansat al unei singure clase sociale.

Individualismul răsturnat

În socialismul real fidelitatea nu se angajează față de o idee, ci față de o colectivitate simbolică gândită în termeni omogeni și solidari: *partid*, *popor*, *clasă muncitoare*, *națiune socialistă*. Chiar și loialitatea față de conducător este rareori propriu-zis personală, ca în regimurile de tip patrimonial ori neo-patrimonial, deși o parte din guvernările comuniste (cazul românesc fiind numărat între acestea) au fost calificate drept regimuri „sultanistice"[2]. Personalitatea conducătorului devine obiect al mitologiei oficiale în virtutea unei relații genealogice de ordin simbolic între șef și comunitate. Astfel, I.V. Stalin este „părintele popoarelor", iar Ceaușescu „cel mai bun fiu al poporului".

[1] Barbara Ann CHOTINER, *Khrushchev's Party Reform: Coallition-building and Institutional Innovation*, Greenwood Press, Westport, Conn., 1984.

[2] Termenul, de origine weberiană, a fost teoretizat de H.E. CHEHABI, Juan J. LINZ, „A Theory of Sultanism", in H.E. CHEHABI, Juan J. LINZ, editors, *Sultanistic Regimes*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1998, pp. 3-48 și aplicat cazului românesc de Juan J. LINZ, Alfred STEPAN, *Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1996, pp. 349-356.

Persoana naturală a conducătorului este integral absorbită de corpul său politic. De aceea, promovarea publică a familiei conducătorului, ca în România sau în Bulgaria, era resimțită de cetățeni drept o intruziune nelegitimă a trupului natural al șefului de la care se pretindea, ca odinioară de la regi, să-și reveleze doar trupul politic. Pentru că, în virtutea unui „drept al sensului istoriei" – substitut totalitar al dreptului divin – conducătorul devenea figura partidului, întruparea poporului, imaginea clasei muncitoare. Conducătorului i s-ar fi potrivit deci o virtute asemănătoare celei pe care Aristotel o clasa sub rubrica magnanimității. Ca atare, lui i se cuveneau cele mai mari onoruri publice în temeiul faptului că era politic indistinct de popor. Liderul comunist nu era doar un „reprezentant" ales, proclamat sau pur și simplu aclamat de către cetățeni, ci chiar o întrupare, dacă nu o icoană a poporului. În imaginea conducătorului, poporul socialist își admira realizările, ca un corp indivizibil purtat de măreția unei misiuni istorice fără precedent. Sistemul comunist oferea astfel societății imaginea conducătorului suprem ca pe o oglindă în care aceasta își putea contempla unitatea[1].

În jurul acestui punct se înfășoară nodul unui paradox constitutiv al doctrinei oficiale a materialismului dialectic și istoric. Canonizarea stalinistă a marxism-leninismului a avut drept punct de plecare tema proiectelor globale de societate, dintre care cel care beneficiază de cel mai înalt grad de generalitate este acela al „construirii viitorului comunist" sau, prin prudentă derogare, al „edificării societății socialiste". Efortul care se cere făcut de toți și de fiecare în parte este prin excelență unul de inginerie socială și de eficiență economică. Într-adevăr, *producția* era dogma centrală a ortodoxiei leniniste: atunci când clasa muncitoare este proprietar al statului, legile obiective ale economiei cer ca drumul spre comunism să treacă prin creșterea productivității și o superioară organizare a muncii.

Dificultatea teoretică majoră ce riscă să umbrească legitimitatea unui asemenea program de practică socială constă în aceea că, pentru marxismul clasic, ca, de altfel, pentru cele mai multe

[1] Marcel GAUCHET, „L'expérience totalitaire et la pensée de la politique", *Esprit*, no. 7-8, 1976, pp. 4-28.

dintre orientările neo-marxiste, în inima oricărui proiect de societate se află, în ultimă instanță, individul. Societatea este tocmai mediul prin care acesta se înstrăinează de sine, își delocalizează natura, sarcina practicii revoluționare fiind aceea de a restaura omul în integritatea sa subiectivă, de a-l vindeca de alienare. Astfel și oarecum simplu spus, colectivitatea n-ar fi decât mijlocul prin care individul își poate pierde sau câștiga esența[1].

În schimb, pentru marxismul oficial și canonic al vârstei totalitare, individul nu este decât mijlocul prin care colectivitatea își câștigă sau își pierde ființa. În primul caz, autonomia ontologică se joacă la înălțimea omului și oarecum împotriva lui, în cel de-al doilea se construiește la nivelul societății. Pentru marxismele liberale, omul care se regăsește pe sine, care se dezalienează, care se eliberează de sub forța lucrurilor și scapă de constrângerea legăturilor sociale „răsturnate", devine capabil să recompună o societate superior organizată și cu adevărat liberă, în timp ce, pentru ideologia socialismului științific, societatea este cea care, prin conștientizarea și asumarea vocației sale istorice colective odată cu apropierea de comunism, are menirea de a aduce pe lume omul nou.

De altfel, tocmai acest motiv al „omului nou" apare, în majoritatea operațiunilor recente de incriminare a totalitarismului, drept o țintă extrem de ambiguă. Pe de o parte, această ambiție de inginerie antropologică este semnul de netăgăduit al absurdității ideologice a unui regim care, oricât de mari ar fi fost pretențiile și eforturile sale, nu a izbutit să provoace mutații profunde la nivelul naturii umane. În al doilea rând, „omul nou" se înfățișează totuși observatorului erei postcomuniste sub forma unei anumite uniformizări a comportamentelor și atitudinilor colective ce se manifestă mai ales prin entuziasmul scăzut al marelui număr față de pluralism și de promovarea unei culturi politice organizate în jurul drepturilor și libertăților individuale[2].

---

[1] Gândirea lui Marx interpretată ca demers filosofic nu numai individualist, dar și antiholist la Louis DUMONT, *Homo aequalis. I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris, 1985, pp. 139 sq.

[2] Gail KLIGMAN, „Reclaiming the Public: a Reflection on Creating a Civil Society in Romania", *East-European Politics and Societies*, 4/3, 1990, pp. 393-427.

Firește, toată lumea este de acord că omul nou nici nu s-a născut vreodată, ceea ce nu înseamnă însă că societățile epocii totalitare nu ar fi fost puse în situația istorică de a anticipa în ființa lor colectivă câteva din trăsăturile pe care genetica ideologică le atribuia locuitorilor viitorului comunist.

Într-adevăr, dacă omul nou ca atare rămâne o utopie evidentă, tematica ideologică care l-a învăluit a fost investită în practici sociale ale căror roade nu s-au lăsat prea mult așteptate: mentalitate nivelată, uniformizată, spirit colectivist, comportament gregar, inapetență pentru valorile liberalismului. Iată maladiile societății românești așa cum sunt descrise atât în discursurile, marcate într-o primă perioadă de gustul eșecului, ale opoziției civic-democratice din anii '90, cât și, în formulări mai elegante, în texte scrise de intelectualii care și-au asumat sarcina de a fi observatorii critici ai tranziției.

Individualism și naționalism

Astfel privit – și oricât de suprinzător s-ar putea dovedi acest lucru în ochii celor care-i contestă orice fel de merite – comunismul pare că a izbutit să-și atingă ținta. A făcut, în cele din urmă, să treacă drept normală subordonarea destinului individual unor țeluri comune indivizibile, a ridicat la rang de normă socială refuzul autonomiei persoanei și al gândirii independente, a asigurat supraviețuirea reflexelor de încadrare și înregimentare, a principiului unanimității și consensului politic. Dacă ar fi să dăm crezare analizelor scrise astăzi pe un asemenea ton, toate aceste obiective au fost realizate. S-ar zice că, în România, comunismul a murit pentru că a câștigat partida, a dispărut pentru că-și dusese la îndeplinire toate sarcinile, pentru că nu-i mai rămăsese de cucerit nici o poziție.

Cât de verificabilă este o asemenea opinie? Au fost românii „reeducați", au fost ambițiile și dorințele lor tipizate, uniformizate, nivelate? Este oare „ieșitul din rând" cea mai mare erezie socială în voia căreia se poate lăsa cineva? A nu face „ca toată lumea" este cumva forma supremă a nonconformismului la români?

Desigur că nu. Nu avem nevoie să organizăm vaste anchete sociologice pentru a constata ceea ce se vede limpede cu ochiul liber: o societate dominată de un comportament individualist, în care dreptul este obiect al deriziunii, în care normele există doar pentru a fi nesocotite, în care singura regulă unanim respectată este „a te descurca", de obicei cu orice preț, în care nimic nu trece drept ireparabil, în care nici un gest nu este socotit într-atât de grav încât să atragă după sine pierderea demnității și credibilității celui care l-a comis, pentru că nu există o listă de valori și de bunuri simbolice care să se bucure, în practica socială, de un asentiment general. Astfel schițat, portretul comportamental al societății românești nu este un rezultat al ultimilor ani. Trăsăturile sale au o vârstă mult mai venerabilă.

Evaluat dintr-o perspectivă popperiană calificată, totalitarismul ar putea fi considerat drept o „societate închisă", o societate în care destinele individuale nu se împlineau la capătul unor serii de alegeri personale și de gesturi de libertate, ci se validau în funcție de un sistem de regularități cu finalitate comunitară și într-un cadru referențial nu numai stabil, dar și prestabilit. Dificultatea situării totalitarismului într-un asemenea unghi de analiză este însă pusă în evidență de un paradox care, deși înscris în natura regimului[1], nu a devenit manifest decât după 1989: colectivist și internaționalist prin definiție și prin vocație,

[1] Stalinismul însuși nu ar fi decât o formă de „naționalizare" a comunismului, caz în care naționalismul devine un fenomen latent în toate regimurile comuniste postbelice modelate de stalinism, Robert C. TUCKER, „Stalinism and comparative Communism", in Robert C. TUCKER, editor, *Stalinism. Essays in Historical Interpretation*, W.W. Norton & Co., New York, 1977, p. XVII. Leninismul, în ceea ce-l privește, pare să nu fi realizat că, în cadre naționale, vin pe lume conținuturi naționaliste care, pe termen lung, subminează perspectiva internaționalistă proprie comunismului, Walker CONNOR, *The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy*, Princeton University Press, Princeton, 1984. De altfel, a fost deja demonstrat faptul că Lenin însuși era, fără să-și dea seama, un naționalist rus, Adam B. ULAM, The Bolsheviks. *The Intellectual and Political History of the Triumph of Communism in Russia*. Harvard University Press, Cambridge Mass. and London, 1998, pp. 292-293, 295.

totalitarismul comunist a fost cel mai eficient producător istoric de individualism şi de naţionalism[1].

Paradoxul este deci dublu. Pe de o parte, pentru că ceea ce părea a fi, la nivelul epidermei ideologice, o societate închisă, întemeiată pe valori colective şi pe unitatea şi indivizibilitatea destinului, se dovedeşte a fi fost, după operarea unei incizii istorice profunde, un corp social nu numai fărâmiţat, dar şi descompus, fără consistenţă şi fără chip. Iar, pe de altă parte, pentru că această societate, care nu făcuse decât să ascundă, printr-un proces dirijat de închidere a accesului la actul de guvernare şi la iniţiativele economice, incapacitatea sa de a turna destinele individuale în albia unei identităţi sociale şi politice cu vocaţie universală şi prospectivă, îşi regăseşte coerenţa pe terenul unei identităţi organice şi arhaice.

Într-adevăr, o societate cu slabe înclinaţii asociative, rareori capabilă să se solidarizeze în numele unor principii civice sau politice, cum este cea românească, se federalizează spontan în jurul ideii naţionale. O societate care nu se arată în stare să sprijine un proiect raţional de viitor este dispusă totuşi să se mobilizeze la prima chemare atunci când identitatea sa naţională pare ameninţată. O societate care nu este dispusă să cadă de acord, în ordinea politică şi socială, asupra unor principii şi valori comune, se regăseşte într-o unanimitate aproape deplină atunci când miturile naţiunii sunt invocate. O societate în care totul este pus la îndoială şi supus deriziunii, consideră „interesele naţionale" ca fiind indiscutabile şi mai presus de orice examinare critică.

În fond, cum pot coexista, în acelaşi teritoriu social, individualismul şi naţionalismul, două atitudini care, într-o logică liberală, sunt mai degrabă ireconciliabile? Una din explicaţiile posibile rezidă în faptul că naţiunea este singurul proiect colectiv care nu presupune, în epoca modernă, o raportare personală la valori. Acestea sunt gata făcute, au o capacitate de circulaţie sigură, nimeni nu trebuie convins în particular de validitatea lor. În plus şi dincolo de securitatea oferită de sentimentul de

[1] V. Walter A. KEMP, *Nationalism and Communism in Eastern Europe and the Soviet Union. A Basic Contradiction?*, Macmillan, Basingstoke and London, 1999.

apartenență, naționalismul furnizează o identitate individuală a cărei sursă este situată în afara subiectului. Subiectul poate să spună Eu fără să se gândească la Sine, fără să dea el însuși un sens subiectivității sale, iar identitatea sa este imediat recunoscută de toți ceilalți membri ai comunității. Subiectul reproduce un sens fără să fie nevoit să se producă el însuși în actul de elaborare a propriului sens. Naționalismul este singura cale prin care nevoia de recunoaștere este satisfăcută fără o prealabilă realizare a unei autonomii a subiectului.

Individualism și modernizare

În individualismul de factură liberală, subiectul este cel însărcinat să dea sens propriei existențe, această atribuire de sens fiind posibilă numai în măsura în care materia primă din care se hrănește subiectivitatea este rațiunea. Subiectul însuși există atâta timp cât se constituie ca obiect al propriei gândiri, cât este realizată o identitate între Eu și Sine, atâta vreme cât, angajat în căutarea unui sens pentru sine, subiectul desenează contururile unui spațiu social. De aceea, subiectul este o categorie descentralizată a modernității, întrucât acceptă precaritatea prezentului numai cu condiția de a fi în măsură să găsească un sens acestei precarități. Individualismul modern nu este decât un alt nume al modului prin care subiectul atribuie un sens prăbușirii sistemelor tradiționale de referință și își câștigă autonomia cu prețul deteriorării figurilor comunitare ale identității.

Procesul de dislocare a unui univers referențial caracterizat până în acel moment de stabilitate și de regularitate dă naștere unor actori sociali de un anumit fel, suficient de instabili ei înșiși pentru a se instala chiar în locul părăsit de acest univers simbolic, suficient de animați de pasiunea lipsei de referințe pentru a locui într-un cadru vid de sens. De aceea, istoria totalitarismului românesc s-ar cuveni, probabil, interpretată ca o istorie a modernității, ca o istorie a deposedării de sens și a unei definitive descântări a lumii, o istorie care a dus la o explozie a structurilor identitare, la o descompunere a cadrelor în care o societate s-a

obișnuit să supraviețuiască, la un cutremur al regimurilor referențiale ale cunoașterii și comportamentelor colective[1].

Orice ar lăsa să se înțeleagă ideologiile care le domină, ca și hermeneutica ce însoțește aceste ideologii, societățile moderne nu pot rămâne închise. În anii săi de început, comunismul s-a prezentat, în România, ca un agent al modernizării, pe care a înțeles-o sub specia creșterii economice și a transformării țesutului social[2].

Raționalitatea sistematică a totalitarismului a devorat pluralitatea spațiilor în care sensul era fabricat și reprodus după principii tradiționale. Adoptând ca procedeu de modernizare intervenția, controlul și monopolul statului asupra economiei și societății, regimul totalitar a suscitat modernitatea într-un loc diferit de cel în care planificase să o aducă pe lume.

Locul în care aceasta a apărut a fost cel al rupturii dintre ordinea lucrurilor, de care societatea a fost deposedată, și ordinea umană, ruptură care este semnul manifest al modernității[3]. Criza de structură a comunismului nu se datorează rarității lucrurilor produse de el sau modelului rigid și autarhic după care a fost organizat procesul de producție, ci faptului că lucrurile au fost produse în afara ordinii individuale, pe un amplasament diferit de cel ocupat de instanțele de recunoaștere a autonomiei și identității subiectului.

---

[1] V. Alain TOURAINE, „La formation du sujet", in François DUBET, Michel WIEVIORKA, *Penser le sujet. Autour d'Alain Touraine*, Fayard, Paris, 1995, pp. 21-45.

[2] V. John Michael MONTIAS, *Economic Development in Communist Romania*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1967; Kenneth JOWITT, *Revolutionary Breakthroughs and National Development: the Case of Romania, 1944-1965*, University of California Press, Berkeley, 1971; Daniel NELSON, editor, *Romania in the 1980's*, Westview, Boulder, Co., 1981; Lawrence C. GRAHAM, *Romania: a Developing Socialist State*, Westview, Boulder, Co., 1982; prezentarea pozițiilor teoretice actuale privitoare la raporturile dintre totalitarism și modernizare la Klaus MÜLLER, „Totalitarismus und Modernisierung. Zum Historikerstreit in der Osteuropaforschung", in Achim SIEGEL, Hrsg., *Totalitarismustheorien nach dem Ende des Komunismus*, Böhlau, Köln und Weimar, 1998, pp. 37-79.

[3] Alain TOURAINE, *Critique de la modernité*, Fayard, Paris, 1992, p. 410.

Prin urmare, comunismul a produs o modernizare cu efecte perverse, în care destinele individuale nu s-au împlinit în căutarea unui sens pentru sine, ci s-au consumat pur și simplu în absența oricărui sens sau, mai bine zis, în prezența constrângătoare a unui sens dat de practica socială a iresponsabilității față de propria soartă. Modernizarea – ca ideal tip și în calitate de proces non-economic – se organizează în jurul unui subiect interogativ cu privire la felul în care face alegerile morale (normative), sociale (structurale) și personale (comportamentale); a fi modern ar însemna, prin urmare, să privești viața sub specia unei multiplicități de alternative, preferințe și alegeri posibile[1].

Subiectul modernizării totalitare a fost însă condus pas cu pas într-un sit diametral opus, fiind pus în situația de a recupera pentru sine, prin afirmarea caracterului iminent și inevitabil al dizolvării individualismului în trupul colectiv al națiunii, o modernitate care-l împingea în anonimat și care era concepută pentru a-l înstrăina de ordinea lucrurilor. De aici incapacitatea individualismului zămislit în adâncul societății închise de a-și afla un sens în afara destinului colectiv al națiunii. Naționalismul a fost generat de comunism ca loc al propriei sale versiuni a modernității[2].

Dacă este adevărat, așa cum susținea Marx, că *industrializarea capitalistă* – în măsura în care se bizuie pe înclinația individului de a-și calcula interesele prin operațiuni de tipul economisirii și investiției – este menită să înlăture naționalismul

---

[1] David E. APTER, *The Politics of Modernization*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1965, pp. 10-11.

[2] Potrivit lui David KIDECKEL, *The Solitude of Collectivism. Romanian Villagers to the Revolution and Beyond*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1993, p. 100, intensificarea naționalismului în rândurile societății sub regimul comunist ar trebui înțeleasă și ca o reacție populară la politicile partidului de promovare a unor minorități naționale fie în plan social (țiganii) fie în plan politic (ungurii și, pentru o perioadă, evreii). Pentru Katherine VERDERY, *National Ideology under Socialism: Identity and Cultural Politics in Ceaușescu's Romania*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1991, p. 125, tema națiunii a fost preluată de Partidul Comunist, care și-ar fi abuzat astfel propria doctrină marxistă, mai întâi pentru a se adapta, apoi pentru a deveni campionul unei retorici naționaliste, inseparabilă istoric și structural, de discursul public românesc.

ca pe o credință arhaică prin comunitarismul ei, ne-am putea atunci întreba de ce *industrializarea fără capitalism*, așa cum a fost întreprinsă de socialismul de stat, nu a fost capabilă să facă același lucru. Pentru că, spre deosebire de cel capitalist, „calculul socialist", pentru a utiliza expresia lui David Kideckel[1], nu a operat în cadrele instituționale ale contractului civil, ci a fost efectuat de un individ căruia i se refuzau înțelegerea și controlul producției de bunuri, sensuri și valori în societate. Acest tip de calcul era constrâns să se sprijine pe un soi de „corporatism domestic"[2], articulat în vaste rețele, în care relațiile de încredere se țeseau în afara oricărui aranjament de tip juridic. Într-o asemenea situație, națiunea etnică se înfățișa ca singura formă naturală de contract social: oamenii puteau avea încredere unii în alții și puteau lucra împreună în absența, dacă nu împotriva, unei legături politice sau a unei sancțiuni normative. Românii și-au folosit etnicitatea așa cum muncitorii industriali se servesc de apartenența la sindicate, adică în scopul de a negocia între ei și cu autoritatea, într-un mod rațional și în propriul interes, raportul cu mijloacele de producție și valoarea muncii prestate.

Individualismul dependent

Felul în care totalitarismul a bruscat emergența modernității, prin separarea violentă a ordinii subiective de cea a lucrurilor și prin luarea acestora în posesie, a indus în societatea românească o anumită neputință de reprezentare a caracterului fictiv al normei de drept. Deposedarea, represiunea și capilaritatea dispozitivelor de putere nu numai că au reificat statul, dar l-au și situat în afara razei de acțiune a rațiunii individuale. Ieșiți din totalitarism, românii, indiferent de gradul lor de educație, au invocat *frica* ca pe unul din viciile majore ale vieții sub vechiul regim[3].

---

[1] David KIDECKEL, *op. cit.*, p. 166.

[2] IBIDEM, pp. 101-102.

[3] E.g. Corneliu COPOSU, *Confesiuni*, p. 127, care vorbește despre o frică atavică, de origine istorică, care nu se datorează atât comunismului în sine, cât faptului că principatele românești au cunoscut în epocile mai vechi regimuri „cvasitotalitare".

De asemenea, sub comunism, înțelepciunea comună pretindea că o vizibilitate mai mică însemna o siguranță personală mai mare[1]. Și nu pentru că represiunea ori presiunea exercitată asupra conștiinței individuale, ar fi fost globale, omniprezente și constante. Fie că a fost o evidență, ca în primele două decenii, fie că a funcționat doar ca o ipoteză ce risca permanent să se adeverească, comportamentul represiv al statului a avut drept scop reificarea ordinii de drept, întruparea ei, virtual amenințătoare, în orice agent al autorităților publice.

Desigur. Partidul Comunist Român trebuie ținut responsabil pentru sute de mii de victime. Nu trebuie uitat însă că a căzut el însuși victimă contradicțiilor marxism-leninismului, ca teorie politică transformată în ideologie de stat. Într-adevăr, socialismul științific nu avea nici un fel de imagine despre modul în care trebuie distribuită suveranitatea între puterile statului sau între stat și societate. Statul și instituțiile sale coercitive erau, în perspectivă leninistă, produsul inegalității economice, iar clasa muncitoare ajunsă la putere avea sarcina de a le înlătura din istorie și de a deschide drumul comunismului[2]. Părintele teoriei și strategiei comuniste i-a lăsat, așadar, pe conducătorii partidelor triumfătoare fără nici un fel de orientare filosofică cu privire la felul în care ar trebui să procedeze pentru a împinge domeniul de exercițiu al puterii dincolo de cerul închis al ierarhilor de partid[3].

De la represiune la mobilizare și includere, partidul a eșuat în încercarea de a împărți suveranitatea, deoarece nu avea nici un fel de idee teoretică cu privire la felul în care administrarea modului de producție socialist putea să se transforme într-un mod de autoguvernare a poporului socialist.

Poporul, în ceea ce-l privește, nu avea nici interesul și nici experiența de a se autoguverna. Cetățenii socialismului real erau

---

[1] David KIDECKEL, *op. cit.*, p. 99.

[2] V. analiza interpretării date de Lenin problemei statului și a dispariției sale în comunism, precum și a limitelor și consecințelor lecturii leniniste a textelor lui Marx și Engels, Robert V. DANIELS, „The State and Revolution: A Case Study in the Genesis and Transformation of Communist Ideology", *American Slavic and East European Review*, 12/1, 1953, pp. 22-43.

[3] Carl A. LINDEN, *The Soviet Party-State: the Politics of Ideocratic Despotism*, Praeger, New York, 1983, pp. 159-160.

mai puţin preocupaţi de participarea lor la guvernarea societăţii, cât de exploatarea în beneficiu privat a mijloacelor de producţie deţinute de stat şi de influenţarea în mod informal a administrării bunurilor[1]. Şarpele din paradisul socialismului de stat era deci inabilitatea poporului de a recunoaşte valoarea politică a bunurilor sociale[2], indiferent dacă o asemenea recunoaştere ar fi confirmat sau, dimpotrivă, ar fi subminat, proiectul comunist. Drept consecinţă, individualismul dependent născut sub totalitarism a identificat spaţiul public cu un domeniu de competenţă exclusivă a statului, a unui stat ce s-a complăcut în a fi confundat cu însăşi ordinea lucrurilor.

Subiectul post-totalitar îşi păstrează heteronomia pentru că nu reuşeşte încă să-şi imagineze felul în care o „mână nevăzută", tocmai pentru că este invizibilă, ajunge să producă raporturile de putere dintr-o societate dată. Şi, atâta timp cât nu realizează că ordinea juridică este exterioară ordinii lucrurilor, că dreptul aparţine ordinii fictive, o ordine care nu există decât în măsura în care este gândită, individualismul este condamnat să supravieţuiască totalitarismului sub o formă nu numai anomică, dar şi anarhică.

Aşadar, în pofida ideologiei oficiale care cerea ca interesele generale să fie puse mai presus de cele individuale, care se străduia sistematic să izoleze în orice proces istoric, economic sau social o dimensiune „obiectivă", independentă de voinţa naturală şi subiectivă a indivizilor, dotată cu o regularitate şi un „sens" ce nu îi sunt atribuite de actorii care ocupă la un moment dat scena istoriei, istoria comunismului românesc trebuie deconstruită. Ea este mai puţin o mare *Istorie* globală şi totalizatoare a activului de partid, a industrializării, a colectivizării, a represiunii, a elaborărilor doctrinare şi ideologice, cât o explozie în lanţ şi cu efect imediat de *istorii* concrete, multiple, incoerente, intersectate şi conflictuale ale unor oameni reali, ale unor interese specifice, ale unor cariere individuale, într-un cuvânt, a felului în care

[1] Wayne Di FRANCEISCO, Zvi GITELMAN, „Soviet Political Culture and 'Covert Participation' in Policy Implementation", *American Political Science Review*, Vol. 78, No. 3, 1984, pp. 618-619.

[2] David KIDECKEL, *op. cit.*, pp. 162-163.

românii „s-au descurcat" prin comunism, în marginea lui, împreună cu el, dar niciodată împotriva lui[1].

Se spune, în mod curent, că totalitarismul a fost o experienţă istorică traumatizantă la care românii au fost supuşi, pe care au îndurat-o vreme de cinci decenii. Fără nici o îndoială. O bună dialectică ne-ar îndemna însă să ne întrebăm dacă nu cumva totalitarismul nu a fost la rândul său folosit de către români, de-a lungul aceleiaşi perioade, adică obligat să traverseze rigorile unei experienţe istorice tot atât de încărcată de consecinţe ca şi prima sa ipostază. În faţa „Istoriei Comunismului", a unei istorii a deciziilor politice, a congreselor, a plenarelor deschise sau secrete, a organizării represiunii, a planificării economiei, a ingineriei sociale şi controlului demografic, a unei istorii integratoare a factorilor majori care au influenţat soarta generaţiilor dintre 1945 şi 1989, s-ar putea situa o plajă de „istorii din comunism", adică o serie dispersată şi practic nesfârşită de biografii care au inclus comunismul, în proporţii şi cu sentimente diferite, în propria lor reţetă de fabricaţie. Căci, înainte de a fi un regim politic, comunismul a fost o putere asupra vieţii.

În fond, mitul uniformizării şi al colectivismului este unul interesat, căci societatea socialistă, sau, după epocă, comunismul, devin pe această cale *personae fictae,* un soi de „universalii" care asigură imunitate în faţa judecăţii Istorici sau, după caz, a celei penale. De aceea, poate, Revoluţia din 1989 a fost interpretată ca dublu eşec al unei dictaturi personale şi al unei ideologii impersonale. Pe scurt, tema comunistă a destinului colectiv şi supravieţuirea sa post-totalitară au rolul de a face uitat felul în care a funcţionat, după 1945, dispozitivul de putere în România şi, mai mult decât atât, de a ascunde însăşi natura acestei puteri.

---

[1] Robert G. WESSON, *Communism and Communist Systems*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1978, p. 203, observa că în nici o altă ţară comunistă corupţia nu avea o pondere mai mare ca în România.

Servitutea involuntară?

Pentru a scruta mai îndeaproape problema exercițiului puterii în regimul comunist, în raport cu care practicile politice își definesc utilitatea și funcțiile, mi se pare necesar să propun, într-o perspectivă foucaldiană[1], câteva ipoteze de lucru.

Mai întâi, s-ar părea că puterea nu ar trebui gândită ca un bun social autonom ce se poate lua în stăpânire prin forță, ce se poate dobândi pe cale legală, ce se poate transmite, împărți sau distribui, ca ceva la care se poate „ajunge", sau care poate fi păstrat, pe care se poate pune mâna, sau care riscă să scape din mână. Puterea se exercită, mai degrabă, ca un joc al legăturilor, inegale și mișcătoare, dintre diferite centre de interese și grupuri de persoane.

În al doilea rând, relațiile de putere nu sunt exterioare altor tipuri de raporturi – procese economice, mobilitate socială, dinamică politică –, nu le însoțesc de la distanță, ci sunt incluse în acestea. Relațiile de putere s-ar prezenta deci ca un efect al inegalităților, dezechilibrelor și diferențelor ce străbat aceste raporturi. Aș îndrăzni să spun, pe urmele lui Foucault, că relațiile de putere sunt de cele mai multe ori un factor de producție, căci ele nu interzic sau permit după principiul normei de drept, ci creează și se lasă create în afara logicii elementare a permisiunii și represiunii.

[1] Michel FOUCAULT, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976, pp. 112-129.

Apoi – și acesta este probabil observația esențială – puterea se instalează de jos în sus, ea nu este rodul încleștării dintre dominanți și dominați, al luptei de clasă sau al competiției dintre partide, ori al unor raporturi de forță multiple și situate la niveluri deosebite: aparat de producție, familie, grup social, instituții. Puterea este locul unei amenajări a tensiunilor ce se pot naște între toți acești factori, locul unei redistribuiri și disciplinări a conflictelor care frământă în chip natural corpul social.

Puterea descurcă, destramă, separă, distinge, introduce o infinitate de diferențe în nucleul dur și aparent indivizibil de reprezentări ideologice și simbolice în jurul căruia orice regim de dominație are tendința să se organizeze. În ultimă instanță, *a te descurca* nu este decât un alt mod de a numi participarea la putere, accesul la exercițiul firesc al acesteia.

Puterea ca strategie anonimă

Relațiile de putere sunt, în mod necesar și evident, purtătoare ale unei anumite intenționalități, fără a fi totuși bântuite de subiectivitate. Firește, nu ar putea fi concepută o putere care să nu se exercite în funcție de un număr de obiective. Ceea ce nu înseamnă neapărat că acestea din urmă ar fi rodul alegerii sau deciziei unui subiect individual. Nu există, probabil, un stat major al puterii într-o societate dată, un Kremlin sau un Cabinet 1 de unde ar porni toate firele și unde s-ar lua toate deciziile, ci un aparat birocratic stratificat, „descurcat", cu tendințe de capilaritate, care gestionează, uneori potrivit unei rețele de cauzalități și de complicități contradictorii, funcționarea societății, sprijinindu-se pe elemente de susținere, dislocuind grupuri marginale, modelând interacțiunea factorilor economici.

Puterea ar putea fi definită, în cele din urmă, drept o strategie anonimă ce coordonează tactici individuale, inițiative personale, comandamente autoritare ce se difuzează inegal, fiind mereu traduse la nivelul responsabilităților personale și de grup.

În sfârșit, acolo unde este putere, apare în chip necesar și rezistența la putere. Aceasta nu poate fi separată de putere, face

parte din ea, locuiește în miezul acesteia. Puterea nu are cum să funcționeze în afara confruntării cu o multiplicitate de puncte de rezistență, ce joacă rolul de adversar, de țintă menită loviri și care dau puterii, în final, adevărata ei identitate. Nu poate fi vorba, în fața puterii, despre un loc al marelui refuz, despre o contestare masivă și globală, despre un focar coerent de revoltă cu o adresă unică și precisă. Există în schimb rezistențe: necesare, probabile, imposibile, dubioase, spontane, mânioase, perfide, calculate, îngenunchiate, conspirative, solitare, ineficiente, violente, irreconciliabile, interesate, autodestructive, oportuniste sau gata de compromis.

Puterea are nevoie de rezistență și de opoziție ca de un element activ, destinat unei permanente înfrângeri. Ca și relațiile de putere, nodurile de rezistență sunt distribuite neregulat pe suprafața socială, suscitând anumite practici, comportamente și atitudini, diferite în timp și spațiu. Numai atunci când toate aceste puncte de rezistență se alătură la rândul lor într-o strategie ce ajunge să traverseze, ca o peliculă negativă, toate relațiile de putere, când se împletesc într-un anumit regim de normalitate, când se „încurcă" într-atât în țesătura puterii încât a te descurca devine cu neputință, numai în acel moment se ivește posibilitatea refondării puterii după reguli noi.

Pe scurt, dincolo de putere nu se află nimic, nici un fel de opoziție blocată în incapacitatea sau în interdicția de a-și rosti adevărul. În exercițiul puterii se topesc laolaltă dominația și rezistența. Puterea nu se constituie decât în măsura în care dă naștere unor practici. Altfel spus, ea nu are un izvor situat în afara responsabilității persoanei, sursă în raport cu care subiectul individual se definește pe sine fie drept complice, fie drept supus, fie drept revoltat. În toate cazurile avem de-a face cu o participare inevitabilă la putere, care își face apariția numai în orizontul persoanei și nu, așa cum dreptul pozitiv ne îndeamnă să credem, în sferele înalte ale posturilor de comandă politică.

Omul ca subiect al libertății și statul ca agent al normei de drept sunt deci co-prezente în rețeta puterii. În fond, fiecare este coautor al puterii pe care are aerul că o îndură, că o suportă impo-

triva propriei voințe, că o lasă în afara adevărului propriu și a vocațiilor, ambițiilor și dorințelor pe care acesta le pune în mișcare.

Puterea nu ar trebui deci să se scrie niciodată cu majusculă, ca pentru a arăta că este ceva situat în afara posibilității și responsabilității persoanelor, ca și cum puterea n-ar fi decât punctul central în care, sub forma dreptului, se iau acele decizii la care o societate inertă și periferică este chemată să se supună. De fapt, puterea „nu este o instituție, nu este o structură, nu este o anumită autoritate cu care unii ar fi dotați" și de care ceilalți, cei mai mulți, ar fi lipsiți, ci „este doar numele pe care-l dăm unei situații strategice complexe într-o societate dată"[1].

O ascensiune politico-juridică

Într-o situație strategică favorabilă s-a aflat, între anii 1944 și 1948 Partidul Comunist Român. De la crearea BND, în lunile mai-iunie 1944, inițiativa în sfera politică românească, adică monopolul restructurării relațiilor de putere, aparține integral comuniștilor ca, de altfel, în toate țările din Estul Europei[2].

Până la 30 august 1948 când, prin Decretul 221, se înființează Direcția Generală a Securității Poporului, iar eliminarea totală și explicită a oricărei opoziții directe sau potențiale capătă un aspect public, sistematic și violent, strategia comunistă de preluare a controlului asupra statului nu a fost una de tip precumpănitor și declarat represiv, ci a adoptat un caracter care ar putea fi denumit *politico-juridic*.

Din 1944 și până în 1948, PCR s-a servit de drept pentru a aboli drepturile. Noul dispozitiv de putere se naște și se schematizează sub o formă juridică, în cadrul unui joc coordonat al licitului și ilicitului, al interdicției și îngăduinței, al sprijinului popular și al demascării reacțiunii, al procedurilor democratice și al tehnicilor de persuasiune, al expresiei libere și al cenzurii, al transgresiunii și complicității, al iertării și pedepsei. Regimul

[1] IBIDEM, p. 123.

[2] François FEJTO, *Histoire des démocraties populaires, I. L'ère de Staline (1945-1952)*, Seuil, Paris, 1952, pp. 117-124.

caută într-adins să se prezinte sub acest aspect complex, de natură politico-juridică, ceea ce-i îngăduie să prescrie în mod legitim modul în care puterea trebuie gândită de către cetățeni și care nu este, în fond, decât o manieră de a exercita violența și de a administra disimetriile politice sub aparența unei legi generale, într-o atmosferă socială marcată de urgența reformelor instituționale și economice.

De fapt, comuniștii români nu numai că au acționat în majoritatea cazurilor pe cale legală, dar au fost cei care au conceput și trasat această cale. Lucrețiu Pătrășcanu a redactat *Proclamația către țară* rostită de suveran la radio pe 23 august și tot el a pregătit Decretul Constituțional 1626 din 31 august 1944, ce restabilea anumite prevederi ale Constituției din 1923. Din această clipă, întreaga inițiativă legislativă a aparținut comuniștilor, aflați mereu cu un pas înaintea celorlalte forțe politice. Este un fapt incontestabil că prezența trupelor sovietice și presiunea autorităților de la Moscova au avut un cuvânt decisiv în procesul de instalare a guvernului de la 6 martie 1945, ceea ce nu trebuie să ne facă să uităm că echipa Groza a fost chemată la guvernare de către factorul constituțional cu respectarea tuturor formelor legale.

Colaborarea legislativă și administrativă dintre suveran și guvern după 4 februarie 1946, inaugurarea Parlamentului rezultat din alegerile contestate de la 19 noiembrie, epurările corpului ofițeresc din martie 1945, iunie 1946 și august 1947 și, în sfârșit, abdicarea consimțită de la 30 decembrie 1947, au fost tot atâtea acte și practici juridice care au făcut ca dreptul să fie însăși forma dispozitivului de putere instalat de comuniști. Confiscarea statului s-a făcut prin intermediul unor procedee prin excelență legale, cu acordul formal al factorului constituțional.

Au existat, indiscutabil, presiuni psihologice, demonstrații de forță, gesturi violente, operațiuni de intimidare și de șantaj, amenințări și complicități, mișcări de stradă, preluări abuzive ale unor instituții, dar actele revoluționare nu numai că au lipsit cu totul, dar au fost evitate în mod deliberat. Statul ca atare nu a fost pus în discuție nici măcar o singură clipă.

Cum de a fost posibil?

Cum de s-a întâmplat ca România să fie prima țară est-europeană în care un guvern inspirat de comuniști a reușit să-și asigure controlul statului, deși, în raport cu Ungaria, Cehoslovacia sau Polonia, prezenta uriașul avantaj al funcționării neîntrerupte a unor structuri constituționale, instituționale și politice neatinse de război? Tancurile sovietice, atât de des invocate, nu ne oferă o explicație nici suficientă și nici satisfăcătoare a derulării procesului.

Nu există nici un fel de îndoială că, pretutindeni în Europa de Est, ocupația militară sovietică a fost „precondiția necesară" pentru instalarea regimurilor comuniste[1].

Nu este însă mai puțin adevărat că etapele și modalitățile prin care diferitele partide sprijinite de Moscova au preluat puterea, precum și gradul de rezistență politică și socială față de acest proces au depins în primul rând de tipul de societate în care totalitarismul sovietic urma să se reproducă. Astfel, în Iugoslavia și Albania, cucerirea statului a adoptat forma luptei de gherilă, în Ungaria, Cehia și Bulgaria cea a „infiltrării parlamentare", iar în Polonia și Estul Germaniei cea a unor „baggage-train governments"[2]. În România s-ar putea vorbi despre o soluție care a combinat ultimele două metode: colonizarea instituțiilor publice de către un guvern pre-fabricat de ocupant.

Dacă prezența militară sovietică, ca și presiunile și imixtiunile autorităților de ocupație au reprezentat cauza primară a instalării comunismului în România, cauzele secundare sunt la rândul lor numeroase și agravante: neputința partidelor „istorice" de a coordona o opoziție coerentă și credibilă, precaritatea organizării politice a social-democrației, numărul mare de politicieni „burghezi" gata să accepte „tovărășia de drum" cu comuniștii, ralierea din ce în ce mai masivă (culminând în 1948) a intelectualității, incapacitatea de reacție (dacă nu indiferența) maselor față

[1] R.V. BURKS, „Eastern Europe", in Cyril E. BLACK, Thomas R. THORNTON, editors, *Communism and Revolution. The Strategic Uses of Political Violence*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1964, p. 78.

[2] IBIDEM, pp. 86-88.

de miza politică pusă în joc[1]. În sfârșit, trebuie numărate printre cauzele favorizante atât atitudinea oscilantă și pe alocuri ambiguă a Palatului regal, cât și oportunismul Bisericii Ortodoxe.

Cum a fost deci posibilă, dincolo de impulsul sovietic pe care l-au primit, o infiltrare atât de completă și de rapidă a comuniștilor în țesutul spațiului public și în capilaritatea administrativă a statului român? De ce societatea românească – articulată în jurul unor instituții intacte: Armată națională, Biserică dominantă, Monarhie, partide, Universități – s-a dovedit mai puțin capabilă decât altele, aflate în situații mai puțin favorabile, să opună o rezistență spontană și masivă agresiunii sovietice? Răspunsul la aceste întrebări tulburătoare s-ar cuveni căutat mai curând în zona raporturilor dintre societatea românească și clasa ei politică tradițională. Relațiile de putere, așa cum fuseseră practicate în regimul politic interbelic și, apoi, în anii dictaturii carliste și în vremea războiului se aflau într-o criză din care nu părea să poată ieși o soluție de guvernare. Ceea ce supraviețuitorii vechii organizări constituționale nu păreau dispuși să accepte și să analizeze era tocmai responsabilitatea lor pentru schimbarea de regim din 1938, ce putea fi lesne interpretată drept un eșec vădit al sistemului partidelor „istorice".

O alegere istorică?

După reintrarea lui în viața publică la sfârșitul lunii august 1944, Partidul Național Liberal nu a confecționat, practic, nici un program de guvernare care să ia în calcul transformările suferite de România după două dictaturi și un război istovitor, întemeindu-și discursul politic pe atașamentul față de principiile generice ale democrației reprezentative, constituționalismului și ale tradiției liberalismului românesc, principii care, departe de a fi actualizate, nu erau nici măcar explicate. Pe plan organizatoric, distanța dintre autoritarismul și lipsa de imaginație a conducerii brătie-

[1] Bela VAGO, „Romania", în Martin McCANLEY, editor, *Communist Power in Europe 1944-1949*, Macmillan, London and Basingstoke, 1977, pp. 126-127

niste şi oportunismul organizaţiilor locale atrase de pragmatismul tătărăscian, nu era nici ca de natură să stârnească încrederea într-un partid ce nu se mai putea hrăni din amintirea succeselor guvernărilor sale din epoca modernizării statului.

La rândul său, manifestul-program al Partidului Naţional Ţărănesc publicat la 16 octombrie 1944, se mulţumea să reia programul din 1935 – „prea puţine fiind adaptările impuse de noile cerinţe", după chiar mărturia lui Ion Mihalache[1] –, conţinea câteva vagi referinţe la o eventuală împroprietărire, fixa ca obiectiv strategic edificarea statului ţărănesc şi, mai ales, glorifica trecutul ilustru, „de luptă şi jertfă", al partidului. Iuliu Maniu, personalitate politică deja legendară, făcând parte, alături de Petkov sau Kéthly, din galeria „marilor încăpăţânaţi"[2], era însă marcat de eşecul guvernărilor ţărăniste din perioada marii crize.

Într-un asemenea context, programul de guvernare FND, concret, radical, revendicativ, reparatoriu, pe alocuri chiar naţional, proclamând libera iniţiativă economică şi caracterul urgent al reformelor, promiţând imediata împroprietărire a ţăranilor şi ştergerea totală a datoriilor agricole a reprezentat o foarte bine calculată operaţie de expropriere a vocaţiei democratice a partidelor istorice[3], care a atras comuniştilor un suport popular relativ însemnat. În plus, afirmarea nedisimulată a caracterului „de clasă" al programului de guvernare al comuniştilor nu constituia, de fapt, o noutate în cultura politică românească, publicul fiind demult obişnuit cu formulări partizane radicale şi chiar revoluţionare, puternic colorate ideologic, de tipul celor cuprinse în programul Partidului Ţărănesc şi apoi al celui Naţional Ţărănesc.

După cum o inovaţie absolută nu erau nici vocaţia birocratică a Partidului Comunist şi nici ambiţia acestuia de a suprapune integral aparatul administrativ al statului. Funcţionarii de stat, pe care comuniştii, instalaţi după 1945 la comanda instituţiilor publice, îi înregimentau în propriile lor rânduri, utilizând alternativ tactica ameninţării şi pe cea a recompensei, mai fuse-

[1] *Dreptatea*, nr. 62 din 1 noiembrie 1944.
[2] François FEJTO, *op. cit.*, p. 119.
[3] IBIDEM, pp. 120-121.

seră recrutați din oficiu, nu cu mulți ani în urmă, într-un alt partid birocratic cu vocație de masă, partidul unic al dictaturii carliste[1].

Pe plan politic, momentul în care comuniștii reușesc să impună atiteza ideologică *reformiști* (FND) – *reacționari* (PNL, PNȚ), antiteză fondatoare a mitologici politice totalitare, este cel al reformei agrare. Aceasta se afla, în principiu, în programele tuturor partidelor. Caracterul radical al celei propuse și înfăptuite de guvernul Groza a declanșat însă o reacție de reținere și un număr de proteste din partea partidelor istorice. Dintr-o dată, PNL și PNȚ au făcut figură de grupări politice reacționare, cel puțin în ochii celor 800.000 de împroprietăriți. Tema reacțiunii, a dușmăniei de clasă a „istoricilor" față de progres, față de reformele democratice și față de „masele muncitorești-țărănești" se încetățenește acum definitiv și, mai ales, credibil, în inventarul propagandistic comunist.

Oricât de criticabilă s-ar putea dovedi întocmirea și utilizarea statisticilor în practica istoriografică, acestea au măcar meritul de a sublinia tendințele și de a indica cu o oarecare precizie sensul unor procese istorice. Să comparăm deci efectivele grupurilor politice comuniste, înainte de război și în 1947, din România, Ungaria, Cehoslovacia, Polonia, Iugoslavia și Bulgaria[2], pentru a evidenția ritmul și proporția în care a crescut numărul membrilor de partid:

---

[1] Andrew C. JANOS, „The One-Party State and the Social Mibilisation : East Europe between the Wars", in Samuel P. HUNTINGTON, Clement H. MOORE, editors, *Authoritarian Politics in Modern Society. The Dynamics of Established One-Party System*, Basic Books, New York and London, 1970, p. 216.

[2] Datele statistice sunt preluate după François FEJTO, *op. cit.*, p. 196.

Țara	*Înainte de război*	*1947*	*Creștere*
România	1.000	710.000	de 710 ori
Ungaria	30.000	750.000	de 25 de ori
Cehoslovacia	80.000	1.300.000	de 16,2 ori
Polonia	20.000	800.000	de 40 de ori
Iugoslavia	15.000	400.000	de 26,6 ori
Bulgaria	8.000	510.000	de 83,7 ori

Constatăm că, raportat la ansamblul populației, în anul 1947 comuniștii reprezentau în Cehoslovacia 10,5%, în Ungaria 8,2%, în Bulgaria 7,2%, în România 4,5%, în Polonia 3,3% și în Iugoslavia 2,5%.

Deși în România ponderea comuniștilor nu este dintre cele mai mari, dinamica partidului este, de departe, cea mai spectaculoasă. Astfel, teoretic vorbind, predispoziția românilor de a se înscrie în Partidul Comunist a fost de 9 ori mai mare decât a bulgarilor, de 18 ori mai mare decât a polonezilor, de 26 de ori mai mare decât a iugoslavilor, de 28 de ori mai mare decât a ungurilor și de 45 de ori mai mare decât a cehilor și slovacilor.

Toate aceste date ne ajută să observăm atât incidența, mai întâi parazitară, a ideologiei într-o strategie a puterii care a fost, într-o primă etapă, de ordin politico-juridic[1], cât și faptul că opțiunea pentru comunism a unei părți importante a societății românești, exprimată ca tendință încă dinainte de 1948, nu este nici manifestarea unei înclinații naturale a românilor spre uniformizare și nici un triumf al spiritului colectivist, ci o indiscutabilă alegere istorică.

Încă de la început, comuniștii nu au promis o viață politică de tipul celei practicate în democrațiile parlamentare occidentale, ci o bună guvernare, o guvernare mai bună decât cea de care se

[1] Rolul secundar, dacă nu chiar declinul ideologiei în practicile de recrutare comuniste a fost documentat de Gabriel A. ALMOND (with H.E. KRUGMAN, E. LEWIN, H. WRIGGINS), *The Appeals of Communism*, Princeton University Press, Princeton N.J., 1954, p. 396.

arătase capabilă clasa politică tradițională. Din acest refuz explicit al politicii democratice s-a alimentat, vreme de cinci decenii, forța mesajului totalitar.

Participarea negociată

În perspectiva istorică a lui Stein Rokkan, procesul de dezvoltare democratică a cunoscut, în Europa occidentală, patru momente succesive: mai intâi, *încorporarea* în spațiul public a categoriilor sociale care nu-și avuseseră nici loc și nici rol în sistemul politic tradițional; apoi, *mobilizarea* acestor noi cetățeni prin intermediul mecanismelor electorale ale sufragiului universal; în al treilea rând, *activarea* condiției cetățenești prin forme de participare politică directă; în sfârșit, *politizarea* sistemului în urma substituirii vechilor moduri de control al teritoriului și populațiilor prin acțiunea electorală locală a unor partide organizate la nivel național[1]. Într-un cuvânt și într-un mod ideal-tipic, vocația democratică a societăților occidentale nu ar putea fi separată de o lărgire treptată și constantă a sferei *participării* politice în cadrul unor sisteme întemeiate inițial pe excludere. Instrumentul acestei transformări progresive a fost practica socială a *contestării*.

În mersul său spre democrație, de la pre-comunism la post-comunism, trecând prin comunism, Europa centrală și orientală a călcat oare pe urmele celor patru pași rokkanieni? S-ar părea că democratizarea postcomunistă este un proces inversat în raport cu modelul lui Rokkan. Într-adevăr, s-a sugerat că democratizarea regimurilor de tip sovietic după 1989 ar fi caracterizată mai curând de integrarea principiului *contestării* într-un sistem politic ce era deja întemeiat pe *participare*[2].

---

[1] Stein ROKKAN (with A. CAMPBELL, P. TORSVIK, H. VALEN), *Citizens, Elections, Parties. Approaches to the Comparative Study of the Process of Development*, Universitetsforlaget, Oslo, 1970, p. 227 sq.

[2] Peter MAIR, *Party System Change. Approaches and Interpretations*, Clarendon Press, Oxford, 1997, p. 179.

În fapt și dincolo de tentațiile lor oligarhice, partidele comuniste aflate la putere erau organizații a căror complexitate viza tocmai egalizarea șanselor de participare, fie și doar formală, la exercițiul puterii[1]. Altfel spus, participarea politică nu este, în Estul european, rezultatul istoric al unei îndelungate serii de mișcări sociale de contestare a ordinii politice. Dimpotrivă, contestarea politică care a marcat pretutindeni tranzițiile postcomuniste s-a născut din practicile de participare inventate de comunism. Se cuvine fără îndoială precizat ce înseamnă participare politică sub socialismul real.

Un regim de tip sovietic cunoaște, în principiu, trei moduri de participare politică[2]: *participarea angajată*, de regulă formală, dacă nu de-a dreptul rituală, a membrilor partidului, dar și a restului cetățenilor la manifestările publice ale regimului (de pildă, cu prilejul alegerilor menite să plebisciteze periodic triumful partidului); *participarea petiționară* a cetățenilor ori de câte ori intră în contact cu funcționarii și cu instituțiile chemate să le reprezinte și să le apere interesele (deputați, cadre de partid, poliție, organe de control etc.); *participarea negociată* a cetățenilor care, printr-o târguială permanentă cu autoritățile locale (primari, agenți de ordine, directori de întreprinderi socialiste sau de instituții publice etc.) exercitau o influență, informală, dar considerabilă, asupra modului în care politicile elaborate la centru erau aplicate în condițiile proprii fiecărei comune, fiecărei întreprinderi, fiecărei instituții[3].

Cetățenii socialismului real erau mai degrabă încrezători în capacitatea acestei ultime forme de participare de a înrâuri cu adevărat dacă nu hotărârile luate la vârf, atunci măcar modul în

---

[1] Juan LINZ, *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, Boulder and London, Lynne Rienner, 2000, p. 73.

[2] Tipologia se bizuie pe cercetările empirice întreprinse de Wayne Di FRANCEISCO, Zvi GITELMAN, „Soviet Political Culture and „Covert Participation" in Policy Implementation", *American Political Science Review*, Vol. 78, No. 3, 1984, pp. 603-621.

[3] Pentru această ultimă formă de participare, calificat politică, v. David KIDECKEL, *The Sollitude of Collectivism. Romanian Villagers to the Revolution and Beyond*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1993, pp. 104-105.

care acestea erau convertite în măsuri concrete la nivel micro-social[1]. În comparație cu formele clasice de participare politică dezvoltate în societățile occidentale, participarea comunistă este răsturnată. Și, pentru a rămâne fidelă lecturii leniniste a dialecticii hegeliene, ea este chiar de două ori răsturnată. Mai intâi, așa cum s-a constatat în cazul polonez[2] și contrar logicii sociale occidentale, partidul (și formațiunile ce-i sunt asociate) este cel care influențează deciziile și acțiunile grupurilor de interese (economice, profesionale, etnice, regionale, religioase chiar etc.) prin instalarea la conducerea acestor grupuri a unor militanți sau simpatizanți comuniști. În al doilea rând și împotriva procedurilor consacrate de statul de drept, deciziile trimise către nivelurile de bază ale societății sub formă de norme sociale sau de norme de producție sunt negociate – și deci modificate – de cetățenii direct implicați (muncitori, fermieri independenți în Polonia sau țărani cooperatori în România[3], funcționari, scriitori etc.) potrivit unor interese întotdeauna circumstanțiate și locale.

Pe scurt, dacă cetățenii socialismului real s-au lăsat purtați de o „etică a dependenței"[4] față de un stat plasat simultan într-o poziție de alteritate și de patronaj, nu este mai puțin adevărat că ei au putut dezvolta concomitent și o „etică a calculului socialist"[5] ce le-a permis să-și însușească statul prin forme particulare de participare, mediate aproape întotdeauna de cadrele locale ale partidului. Rețelele informale de negociere, de rezolvare a conflictelor locale, de schimb de bunuri și servicii în care s-au angajat locuitorii socialismului real nu au avut atât menirea de a

---

[1] Wayne Di FRANCEISCO, Zvi GITELMAN, *op.cit.*, pp. 618-619.

[2] Jerzy J. WIATR, „Political Parties, Interest Representation and Economic Development in Poland", *American Political Science Review*, vol. LXIV, No. 4, 1970, pp. 1239-1254, p. 1242.

[3] V. Antoine ROGER, „Relations agraires et relations de pouvoir dans la Roumanie communiste: les coopératives agricoles de production comme terrain d'affrontement politique", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 49/2, 2002, pp. 24-53, în special p. 46.

[4] George SCHOPFLIN, „Culture and Identity in Post-Communist Europe", in S. WHITE, J. BATT, P.G. LEWIS, editors, *Developments in East-European Politics*, Duke University Press, Durham, N.C, 1993, p. 26.

[5] David KIDECKEL, *op. cit.*, p. 166.

submina sistemul „din interior", cât de a asigura integrarea acestora în sistem, într-un mod dacă nu pervers, atunci cel puțin neplanificat[1].

În fapt, „centralismul democratic" teoretizat de Lenin – potrivit căruia baza militantă este chemată să discute liber despre chestiunile de interes general și să propună soluții care, odată adoptate de conducere, trebuie „transpuse în viață neabătut" și fără dezbateri suplimentare – a fost înlocuit în practica comunistă de o *descentralizare autoritară*, adică de un dispozitiv în care deciziile sunt mai întâi luate la vârf în chip discreționar, pentru a fi apoi aplicate la bază într-un mod indisciplinat, incomplet și delocalizat. Astfel, birocrația de partid și de stat de la nivelurile intermediare și de bază a încetat treptat să își mai suprapună acțiunile publice peste politicile oficiale și a început să-și exploateze poziția în aparatele socialismului de stat în interes privat[2].

Este potrivit de aceea să înțelegem partidul unic, la nivelul organizațiilor sale de bază, nu numai sub specia monopolului asupra statului și societății, dar și sub trăsăturile unui mediator între stat și societate. O asemenea realitate nu a scăpat nici chiar teoreticienilor statului socialist, care explică de ce constituționalismul de tip sovietic poate face economie de separarea puterilor: partidul însuși ar avea, în raport cu statul și cu societatea, o funcție regulatoare și de control de tipul *checks and balances*[3]. De-ar fi să credem un martor contemporan[4], nicăieri în Europa centrală și orientală o asemenea practică a negocierii la bază și a acomodării deciziilor nu a fost mai răspândită decât în România.

---

[1] V. Janine WEDEL, *The Private Poland: An Anthropologist's Look at Everyday Life*, Facts on File, New York, 1986.

[2] Vladimir SHLAPENTOKH, *Public and Private Life of the Soviet People. Changing Values in Post-Stalin Russia*, Oxford University Press, Oxford and New York, 1989, pp. 227-229.

[3] Ottó BIHARI, *The Constitutional Models of Socialist State Organizations, Akademiai Kiadó*, Budapest, 1979, p. 366.

[4] Robert G. WESSON, *Communism and Communist Systems*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1978, pp. 201-204.

Mitul nefericirii totalitare

Dacă, în perioada 1945-1948, noua putere – de îndată ce a pus stăpânire pe stat – a procedat prin interdicție și reprimare, a încercat să normalizeze comportamentele sociale cu ajutorul unor instrumente de factură juridică, în schimb, după 1948, natura relațiilor de putere se transformă radical.

De acum înainte, vom avea de-a face cu o putere disciplinară sau, mai exact, auto-disciplinară, ce se bizuie mai puțin pe interdicție și reprimare, cât pe îndemnul la acțiune, pe încurajarea faptei. Ne vom afla, cu alte cuvinte, în prezența unei *bio-puteri*[1], a unei puteri care preia gestiunea funcțiilor vitale ale corpului social. Într-un astfel de context, individul nu mai poate fi gândit ca un fel de element biologic primar și inert, pe care puterea îl formează, îl federează, îl încarcă de sens sau îl lovește aleatoriu, ci ca un purtător al puterii, dacă nu chiar ca un co-autor al acesteia. Indiferent dacă exercită în chip instituțional această putere sau, dimpotrivă, dacă nu este decât o victimă a instituțiilor prin care puterea se exprimă.

Privit postum, comunismul românesc pare o stihie anonimă și impersonală ce s-a abătut pe neașteptate asupra unei populații silite să-și improvizeze rezistența: rezistență în munți, rezistență în închisori, rezistență prin indiferență, rezistență prin cultură,

[1] Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975, pp. 137-196; v. Michel DONELLY, „Des divers usages de la notion de bio-pouvoir", în *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Seuil, Paris, 1989, pp. 230-235.

rezistență prin infiltrare în rândurile partidului. Totalitarismul ne este prezentat de cele mai multe ori după o logică a asediului, ca un regim impus prin represiune unei societăți aflate într-o permanentă, deși discretă, stare de refuz.

Cine a pierdut?

Datele disponibile astăzi indică faptul că represiunea – oricât de grave și de inexpiabile ar fi fost manifestările ei la nivelul comunităților, familiilor și persoanelor pe care le-a afectat – pare să nu fi jucat rolul politic central care-i este îndeobște atribuit. Desigur, după 1948, urmărirea, arestarea, judecarea, condamnarea, internarea și întemnițarea s-au constituit în practici sociale capabile să definească natura totalitară a regimului[1].

Aceste practici nu au rezumat însă întru totul, în ochii societății, obiectivele strategice ale exercițiului puterii publice.

Astfel, chiar îndelung discutatul deceniu 1950-1960 nu a fost centrat în jurul represiunii ca metodă cardinală de guvernare. În pofida rolul ei incontestabil de instrument de control politic și de schimbare socială[2], represiunea s-a situat oarecum spre periferia principalelor fenomene de societate. Potrivit unui raport al Consiliului Securității[3], în perioada 1950-1967 au fost condamnate pentru „uneltire contra ordinii sociale" sau delicte înrudite, 73.636 de persoane, fiind internate încă 25.740, iar alte aproximativ 60.000 au fost supuse unui regim de domiciliu obligatoriu. Ceea ce înseamnă, în mare, că 160.000 de români au suferit nemijlocit rigorile penale ale regimului. Dacă luăm în calcul, prin aplicarea unui coeficient convențional de 4,5 și

---

[1] O istorie rapidă și neproblematizată a fenomenului represiv românesc la Romulus RUSAN et al., „Le système répressif communiste de Roumanie", in Stéphane COURTOIS, sous la direction de, *Du passé faisons table rase! Histoire et mémoire du communisme en Europe*, Robert Laffont, Paris, 2002, pp. 369-434.

[2] Alexander DALLIN, George W. BRESLAUER, *Political Terror in Communist Systems*, Stanford University Press, Stanford, 1970, p. 6.

[3] Lucian NASTASĂ, „Conduita conspirativă sub regimul comunist: mit și realitate", in Lucian BOIA, coordonator, *Miturile comunismului românesc*, Nemira, București, 1998, p. 203.

familiile acestor persecutaţi, rezultă că totalitarismul a lovit în mod direct în jur de 700.000 de oameni, adică în medie circa 4% din populaţia României din acea vreme.

Să adăugăm acestor victime propriu-zis politice şi familiilor lor încă 80.000 de persoane (cărora se cuvine să le aplicăm din nou coeficientul de 4,5%), la cât Partidul însuşi a estimat numărul celor urmăriţi ori condamnaţi penal în legătură cu procesul de colectivizare[1].

Vom obţine, în mare, alţi 360.000 de cetăţeni aflaţi, pe termen scurt sau mediu, sub tăişul fenomenului represiv. Ceea ce duce în final la constituirea unui „grup-ţintă" al represiunii ce nu atinge decât în jur de 6% din ansamblul populaţiei.

Presupunând că, pentru un motiv sau altul, cifrele raportului confidenţial al Securităţii au fost subevaluate, socotind apoi că ele nu includ intervalul 1945-1949, pare rezonabil să le înmulţim cu doi pentru a aproxima cercul maxim al victimelor politice explicit asumate de către instituţiile represive ale Partidului Comunist, cerc în care includem şi familiile acestor victime. În acest mod, vom putea clasa în categoria celor afectaţi de represiune în diferite grade nu mai mult de 2.000.000 de persoane, sau maximum 12% din populaţia totală.

Aceste cifre corespund, de altfel, aprecierilor făcute de unul dintre supravieţuitorii cei mai respectaţi ai închisorilor comuniste, care estima numărul celor întemniţaţi la 282.000, dintre care 190.000 ar fi murit în detenţie[2].

Dacă adăugăm celor 160.000 de deţinuţi politici recunoscuţi de raportul Securităţii pe cei 80.000 de ţărani trecuţi de Gheorghiu-Dej în contul colectivizării forţate, vom obţine o cifră foarte apropiată de cea reţinută de Corneliu Coposu. Izvoarele oficiale şi estimările neoficiale cele mai autorizate par deci să se confirme reciproc.

---

[1] Declaraţia lui Gheorghe Gheorghiu-Dej la Plenara din 30 noiembrie 1962, Ghita IONESCU, *Communism in Rumania*, 1944-1962, Oxford University Press, Oxford, 1964, p. 201.

[2] Corneliu COPOSU, *Mărturisiri*, dialoguri cu Vartan Arachelian, Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 95.

La ce bun totuși aceste calcule oarecum cinice, din moment ce o morală elementară ne spune că n-ar fi nevoie de milioane de victime pentru ca un regim politic să se discrediteze definitiv. În fond – și în ordinea discursului, nu în cea a responsabilității politice –, numărătoarea victimelor nu va putea fi niciodată făcută cu precizie și, în ultimă instanță, nu este relevantă decât pentru locul pe care aceste cifre îl ocupă în imaginarul postcomunist. Nu atât numărul celor eliminați și persecutați, cât procedurile represive în sine sunt cele care pot califica un regim politic. Ar fi o naivitate să ne imaginăm că totalitarismul românesc este mai puțin vinovat pentru că a făcut doar 160.000 de victime și nu, de pildă, 1.500.000. Moartea unui singur inocent ar trebui să ne interpeleze conștiința cu tot atâta forță ca și exterminarea a mii de persoane nevinovate. Culpa politică a românilor nu este direct proporțională cu numărul victimelor, după cum nici culpa morală și răspunderea penală a celor care au participat la represiune sau au cunoscut-o îndeaproape fără să o denunțe nu se reduce în funcție de sistemul de calcul al victimelor.

Întrebarea la care cifrele sunt capabile să răspundă este extrem de simplă și nu are nici un fel de conotații etice, interesând mai degrabă domeniul științelor sociale: cei care au avut de suferit sub totalitarism au fost mai puțini sau mai mulți decât cei care au avut de câștigat în urma instalării comunismului? Cu alte cuvinte, societatea românească în ansamblul ei a resimțit comunismul ca pe o strategie represivă, la nivel personal și general sau, dimpotrivă, ca pe o soluție a dezvoltării, globale și individuale? A existat oare, în modul românilor de a percepe comunismul, o dominantă socială, cu putință de dedus pe cale statistică? I-au fost ei, în final și pe o durată de câteva decenii, mai degrabă favorabili ori mai curând ostili? Statistic vorbind, totalitarismul i-a avantajat sau i-a dezavantajat pe cei mai mulți dintre români? Există oare în cotidianul (*Alltagsgeschichte*) totalitar[1] practici sociale dominante, pe care statisticile ne-ar putea ajuta să le degajăm?

---

[1] V. pentru dezbaterea metodologică asupra chestiunii, Detlev PEUKERT, *Alltagsgeschichte der NS-Zeit: Neue Perspektive oder Trivialisierung?*, Oldenbourg, München, 1984.

A câştigat cineva?

Să privim câţiva indicatori economici şi sociali din perioada 1950-1970, care se suprapune peste ceea ce este unanim considerat a fi epoca de vârf a represiunii.

Mai întâi, de la 1950 la 1970, veniturile reale ale populaţiei cresc de două ori şi jumătate[1]. Este vizat de această creştere fără precedent în special segmentul de populaţie care a fost cucerit de civilizaţia uzinei, adică 3.592.575 de români reprezentând în medie 20% din totalul populaţiei, care, între 1948 şi 1966 au migrat de la sat la oraş[2]. Se poate spune că modernizarea întreprinsă de comunism a produs o schimbare radicală a ţesutului social prin crearea unei noi clase muncitoare. Industrializarea lansată de Partidul Comunist a fost concepută şi pusă în operă ca o cale regală a procesului de *nation-building*[3], de unificare a naţiunii în jurul unor proiecte şi valori comune. Revoluţia naţională, desăvârşirea procesului de *nation-building* a avut deci loc în acelaşi timp cu revoluţia industrială, *breakthrough* economico-social al unei societăţi insuficient şi incomplet modernizate. România dezminte astfel schema rokkaniană a dezvoltării societăţilor occidentale[4]: cele două revoluţii, organice, spontane şi decalate în Europa apuseană, au fost organizate, conduse şi ţinute împreună de socialismul de stat vreme de cinci decenii.

Numai că heteronomia structurală a revoluţiei industriale în raport cu revoluţia naţională, precum şi simultaneitatea lor istorică au făcut ca „chestiunea agrară", endemică în Europa centrală şi orientală, să nu poată fi rezolvată în mod definitiv[5].

---

[1] *Anuarul statistic al României 1990*, Comisia Naţională pentru Statistică, [Bucureşti, 1990], p. 122; cifra este comparabilă cu creşterea de trei ori a veniturilor reale în societăţile occidentale.

[2] IBIDEM, p. 51.

[3] Kenneth JOWITT, *Revolutionary Breakthroughs and National Development: the Case of Romania*, 1944-1965, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1971, p. 74.

[4] Stein ROKKAN, *op.cit.*, pp. 101-112.

[5] George SCHOPFLIN, „Culture and Identity in Post-Communist Europe", in Stephen WHITE, Judy BATT, Paul G. LEWIS, editors, *Developments in East-European Politics*, Duke University Press, Durham, N.C., 1993, p. 21.

Problema atavică a satelor a reapărut după 1989 sub forma unei „reîntoarceri a țărănimii"[1]. Problema țărănească nu s-a stins definitiv sub comunism pentru că, potrivit observațiilor antropologilor[2], proprietatea rurală a rămas, chiar și în postcomunism, un raport între persoane, mai degrabă decât o relație între persoane și lucruri. Cu acest titlu, ea ignoră dreptul și participă la o definiție identitară practicată într-un spațiu rural ce s-a prezentat întotdeauna, chiar și sub socialismul de stat, drept leagăn al națiunii.

În același timp, ponderea celor care trăiesc exclusiv din salarii și fonduri sociale crește de la 37,9% în 1950 la 71,5% în 1970[3]. În cifre absolute, numărul pensionarilor de asigurări sociale, de pildă, sporește de la 251.400 în anul 1950 la 1.116.500 în 1970[4].

Altfel spus, dependența față de stat și față de tipul de cultură a muncii pe care acesta l-a creat înregistrează și ea o creștere masivă. În sfârșit, numărul de studenți la 10.000 de locuitori evoluează constant, de la 17 în 1938 la 32 în 1950 și 75 în 1970[5]; de asemena, numărul elevilor de liceu se multiplică cu zece între 1938 (49.287) și 1970 (505.891)[6].

Însumând aceste cifre și comparându-le cu cele din seria precedentă, se constată imediat că ponderea celor pentru care regimul totalitar a reprezentat o permanentă amenințare, o povară, un pericol imediat sau virtual se situează între minimum 6% și maximum 12%, în vreme ce procentul acelora pentru care comunismul a însemnat o schimbare pozitivă a vieții, un venit stabil și în continuă creștere, un acces tot mai larg la o educație superioară, o legătură tot mai strânsă cu statul se plasează pe o plajă cuprinsă între 20% și 70%. Nu este de aceea surprinzător că,

---

[1] Beatrice von HIRSCHAUSEN, *Les nouvelles campagnes roumaines. Les paradoxes d'un „retour" paysan*, Belin, Paris, 1999.

[2] Katherine VERDERY „Fuzzy Property. Rights, Power, and Identity in Transylvania's Decollectivization", in M. BURAWOY, K., editors, *Uncertain Transitions. Ethnographies of Change in Postsocialist World*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 1999, pp. 53-81.

[3] *Anuarul statistic al României 1990*, p. 121.

[4] IBIDEM, p. 126.

[5] IBIDEM, p. 126.

[6] IBIDEM, p. 136.

adesea, memoria postcomunistă are tendința de a descrie normalitatea cotidiană a socialismui de stat în termenii „era frumos, era bine, erau bani..."[1].

Făcând de două ori media statistică, s-ar zice (în termeni probabili) că lunga guvernare comunistă a reprimat, exclus și marginalizat în jur de 9% din populația României, dar a adus – prin generalizarea metodelor de lucru moderne, prin migrația masivă a populației dinspre rural spre urban, prin constituirea unei elite tehnice dominante, prin întărirea rolului de protector al statului – beneficii materiale și simbolice pentru cel puțin 45% din aceeași populație. Mai mult chiar, în 1999, unul din trei adulți își amintește că starea de libertate a societății era, sub comunism, aceeași sau chiar mai bună decât în perioada de tranziție[2]. La zece ani după prăbușirea socialismului real, 30% dintre români se identificau încă, la nivelul memoriei lor colective, cu totalitarismul politic. Oricât de paradoxal ar putea să pară astăzi acest lucru, comunismul s-a legitimat în ochii majorității prin funcția sa democratică: cultivând o anumită egalitate a șanselor, totalitarismul a laminat diferențele sociale, economice și culturale pe care le moștenise și prin a căror critică și-a justificat vocația istorică.

Mobilitatea extremă a cestor repere statistice sugerează că, între 1948 și 1989, relațiile de putere nu s-au constituit și nu au funcționat numai în vederea uniformizării comportamentelor populației, a normalizării atitudinilor și gesturilor sociale. Fără să-și ascundă, ca orice sistem de dominație de altfel, interesul pentru analiza în termeni colectivi a obiectivelor sale, puterea a fost, cu precădere, interesată de fiecare individ în parte, de construcția atitudinilor, de supravegherea comportamentelor, de producția politică a corpurilor[3].

---

[1] Dan LUNGU, *Povestirile vieții. Teorie și documente*, Editura Universității Al.I. Cuza din Iași, Iași, 2003, pp. 120-183.

[2] 21% mai bună, 9% aceeași, *Metro Media Transilvania, Barometrul politic. România. Septembrie 1999* [Cluj, 1999], p. 12.

[3] Zoe PETRE, „Promovarea femeii sau despre destructurarea sexului feminin", in Lucian BOIA, coordonator, *Miturile comunismului românesc*, Nemira, București, 1998, pp. 255-271 și Gail KLIGMAN, *The Politics of Duplicity. Controlling Reproduction in Ceausescu's Romania*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles and London, 1998.

Civilizația uzinei, în calitate de produs al creșterii economice[1] și al migrației populației dinspre mediul rural spre cel urban, instituie domeniul muncii productive sau, literal, „câmpul muncii", ca unic spațiu de validare și recunoaștere socială a individului. Munca industrială impune, pe scară mare, o disciplină a corpurilor și o monopolizare a timpului individual[2] necunoscute până atunci în civilizația românească tradițională și agrară[3].

Cultura muncii ca tehnologie cardinală a construcției naționale fusese însă transmisă socialismului de stat de către regimul precedent, de tip autoritar cu inflexiuni fasciste. Într-adevăr, datoria de a efectua o muncă socialmente utilă ca precondiție a cetățeniei, cât și sintagma „câmpul muncii" fuseseră introduse în 1941 de către mareșalul Antonescu, promotor al unei legislații antievreiești ce lega „datoria națională" de a fi activ în „câmpul muncii" de deplina recunoaștere a drepturilor civile[4]. Aproape în același mod, locuitorii totalitarismului vor fi definiți în principal ca „oameni ai muncii" și nu drept cetățeni[5].

Cu alte cuvinte, statutul lor politic este conferit de participarea, cu titlu individual, la „construirea societății socialiste" și nu de asentimentul dat unui pact constituțional de bază. Munca era contractul social al socialismului de stat.

---

[1] Produsul Intern Brut reprezintă în 1970, 623% față de 1938, an cu un P.I.B. superior față de 1950, *Anuarul statistic al României 1990*, p. 234.

[2] Dan LUNGU, *Construcția identității într-o societate totalitară*, Junimea, Iași, 2003, pp. 105-114.

[3] Katherine VERDERY, *What Was Socialism and What Comes Next?*, Princeton University Press, Princeton, 1996, pp. 39-57 crede că etatizarea timpului reprezintă o formă specială de dominație, caracteristică epocii Ceaușescu.

[4] *Evreii din România între anii 1940-1944. I. Legislația antievreiască*, editor Lia Benjamin, Hasefer, București, 1993, Doc. No. 41, pp. 150-154.

[5] Mai ales în anii '50 și '60, apelativul „cetățean" este folosit, în limbajul administrativ, pentru a-i desemna pe cei care, din motive politice sau datorită originii lor sociale, nu meritau titlul de „tovarăș".

O putere pastorală

Puterea nu a acționat numai prin interdicție și sancțiune, nu s-a folosit doar de norma de drept pentru a reprima, a alinia și a produce unanimitatea. De altfel, dreptul socialist se complace în a denunța formalismul „dreptului burghez", la care își propune să renunțe. Noile rețele de putere sunt dispuse să procedeze mai ales prin asumarea funcțiilor vitale ale individului. Formal, puterea interzicea rareori ceva. Dreptul pozitiv al comunismului își putea permite luxul de a conține toate garanțiile democratice. Pentru că puterea nu se reprezenta pe sine în raport cu legea, ci cu echitatea. Obiectivul ei nu era acela de a asigura domnia legii, ci pe cea a muncii și a clasei muncitoare. Ea făcea, de aceea, ceva cu totul diferit de celelalte regimuri politice moderne: puterea totalitară supraveghează, hrănește și pedepsește.

Avem de-a face cu o putere de tip pastoral, așa cum a fost identificată de Paul Veyne[1] în gândirea lui Michel Foucault[2]. Or, spre deosebire de relațiile de putere de tip juridico-discursiv, care uniformizează atitudinile și normalizează comportamentele, puterea pastorală încurajează producerea individualismului. Individul nu își aliniază comportamentul unor norme juridice, ci evoluează liber pe un teritoriu aflat sub controlul unui anumit dispozitiv de putere. și, atâta timp cât evoluează în direcția spre care operația inevitabilă de „descurcare" a relațiilor de putere îl îndrumă în chip firesc, este hrănit și ocrotit în cadrul unui soi de „maternitate socială", și anume prin programe de securitate socială, prin inexistența șomajului, printr-o rată acceptabilă a criminalității, printr-un raport echitabil între salarii și prețuri, prin costul aproape fictiv (cel puțin până la jumătatea anilor '80) al energiei, chiriilor și serviciilor, ca și printr-un consum ale cărui limite nu sunt impuse de mărimea venitului personal, ci de raritatea produselor care este, în ceea ce-o privește, o formă individualizată de control. Raritatea, relativă sau acută, a bunurilor de con-

[1] Paul VEYNE, *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, Paris, 1971, pp. 347-385.

[2] Michel FOUCAULT, „Sexualité et pouvoir", in *Dits et écrits 1954-1988*, III, Gallimard, Paris, 1994, pp. 559-566.

sum a fost doar unul din mecanismele care-i îngăduiau individului să realizeze singur riscul de a rămâne exterior relațiilor de putere.

Spre deosebire de regimurile de putere pastorală din Antichitate și Evul Mediu, totalitarismul de tip sovietic și-a întemeiat legitimitatea pe factorul economic. Nu în sensul în care statul comunist ar fi aspirat cu adevărat să devină un stat al bunăstării și al consumului, ci în măsura în care actul de guvernare trecea drept sinonim, pe de o parte cu modernizarea și creșterea economică, iar pe de altă parte cu monopolul redistribuirii cât mai uniforme a produsului național. Cetățenilor nu li se cerea să-și manifeste altă credință decât cea în știința regimului de a-i guverna și de a-i hrăni, de a-i conduce spre „fericirea totalitară", adică spre o anumită împăcare cu propriul destin, printr-o logică a nivelului de trai complet diferită de cea occidentală[1].

Guvernarea comunistă era o guvernare *pentru popor*, dar nu una *prin popor* sau *cu acesta*. În comunism, arta guvernării era deci condamnată să se confunde cu buna gestiune a producției și a redistribuției. Căci puterea pastorală este, prin excelență, o putere productivă: ea produce nu numai bunuri, securitate, locuri de muncă, dar în aceeași măsură și comportamente sau chiar adevăr.

Din punct de vedere politic și juridic, individului nu i se interzicea nimic și i se oferea totul. Dar în schimbul unei supravegheri individualizate și atente. Dispozitivul de putere al regimului nu a fost instalat pentru a urmări indivizii după unicul criteriu al respectării sau transgresării dreptului. Represiunea, oricât de masivă și dramatică ar fi fost în anumite etape, nu a funcționat asemenea unei consecințe previzibile a încălcării normei de drept, fie acesta și socialist, ci ca efect al delațiunii, ca rezultat al supravegherii reciproce a indivizilor, al chemării fiecăruia în parte la vigilență și la acțiune. În plus, represiunea nu a vizat decât în subsidiar eliminarea fizică a rezistențelor la putere și nu și-a propus niciodată identificarea tuturor vinovaților de delictul de opoziție politică. De fapt, poliția politică nu avea atât

[1] Guy HERMET, *Les désenchantements de la liberte. La sortie des dictatures dans les années '90*, pp. 43-79.

funcţia de a adeveri prin probe *cine sunt* şi *unde se ascund* inamicii regimului, cât, mai ales, pe aceea de produce inamici prin „adevăruri" mărturisite. Pentru ca, mărturisirea ţinea loc de adevăr[1]. Fundamental, ciclurile represive ale puterii de tip pastoral nu urmăreau să stabilească vinovăţii, ci să provoace mărturisiri, nu să oblige individul să se situeze în raport cu o normă de drept, ci să spună adevărul puterii.

Iar acest adevăr esenţial care, pe o cale sau alta, trebuia rostit de toţi şi de fiecare în parte, nu afirmă că păstorul este bun pentru că nu obişnuieşte să certe şi să pedepsească, ci pentru că este singurul capabil să-şi hrănească turma. Atâta timp cât turma este hrănită, orice violenţă este legitimă, înţelegând legitimitatea în sens weberian[2], adică mai puţin ca pe o adeziune formulată cu titlu personal şi motivată raţional sau moral, cât ca pe o absenţă voluntară a contestării unei ordini ce se manifestă ca legitimă în fapt şi a cărei validitate este garantată de o instanţă umană însărcinată să sancţioneze orice încălcare a acestei ordini.

Regimul a căzut, în final, nu atât din cauza funcţiei sale represive, cât datorită crizei care atinsese capacităţile sale productive[3]. Caracterul pastoral al totalitarismului se verifica în principiu prin dimensiunea providenţială a sistemului. Socialismul de stat este condamnat să se întrupeze într-un stat al bunăstării. În ceea ce-l priveşte, statul-providenţă este însoţit de reputaţia de a provoca ruperea legăturilor sociale naturale, din moment ce persoanele nu mai sunt nevoite să întreţină în bună stare de funcţionare legăturile familiale şi comunitare de care depindeau înainte ca

---

[1] Ion IOANID, *Închisoarea noastră cea de toate zilele III* (1956-1959), Albatros, Bucureşti, 1992, pp. 162-163 relatează următoarea istorie: Ion Birtaşu, din lotul Pătrăşcanu, este obligat să recunoască, sub tortură, că a primit din Iugoslavia un transport de arme pe care l-a ascuns. Evident, un asemenea transport nu existase niciodată, scenariul complotului fiind scris de un inculpat comunist, Bellu Silber. După mărturisire, Birtaşu este din nou torturat pentru a indica locul în care ar fi ascuns armele despre care anchetatorul ştia că nu existau în realitate.

[2] Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Hrsg. J. Winckelmann, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1972, pp. 17 sq.

[3] George SCHOPFLIN, „Culture and Identity in Post-Communist Europe", p. 25.

statul să le ofere sistemele sale integratoare de protecție și siguranță socială[1].

Or, statul comunist nu s-a dovedit în cele din urmă capabil să refondeze într-un mod similar legătura socială. El a generat, dimpotrivă, o multitudine de individualisme dependente articulate într-o vastă rețea de „corporații domestice"[2], menită să suplinească deficiențele dispozitivului statal de producție și redistribuție. Prăbușirea comunismului ar fi, prin urmare, mai puțin rezultatul unei reîntoarceri în forță a politicului, cât o consecință a eșecului unei formule de guvernare de tip pastoral.

[1] Marcel GAUCHET, *La religion dans la democratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris, 1998, pp. 68-69.

[2] David KIDECKEL, *op. cit.*, pp. 101-102.

Anticomunismul postcomunist

Anticomunismul a fost una dintre cele mai comode atitudini intelectuale ale epocii postcomuniste. După 1989, România a părut dominată de un nou conformism moral și politic, ce s-a exprimat în forma unui patos stereotip și convențional al denunțării trecutului totalitar. Cu excepția unor populații izolate și ostracizate de nostalgici ai naționalismului ceaușist, intelectualii români din primii ani '90 s-ar fi considerat descalificați dacă nu și-ar fi asumat rolul de purtători de cuvânt ai unei etici aflate în radicală opoziție cu marxism-leninismul, cu socialismul real, cu doctrinele de stânga și mai ales cu experiența politică, economică și socială a totalitarismului.

Cel care citește astăzi publicistica de opinie din România, fără să cunoască istoria celor care o fabrică și o animă, s-ar putea mira (și ar fi fără îndoială îndreptățit să o facă) la gândul că, în societatea românească, comunismul a rezistat vreme de cinci decenii cu toate că intelectualii de talent și oamenii de spirit i-au fost hotărât potrivnici. Acest ipotetic observator inocent ar avea dreptul să-și închipuie că ideologii Partidului Comunist au avut de îndeplinit o sarcină extrem de grea, aceea de a face față unei pleiade de apărători ireductibili ai tradițiilor naționale, ai liberalismului, ai democrației creștine și ai altor curente de gândire care au în comun demascarea caracterului inuman al totalitarismului.

Sub totalitarism – citim aproape pretutindeni –, românii au fost masificați; adevărata personalitate a fiecăruia dintre cei care au trăit între 1948 și 1989 nu s-a putut exprima cu adevărat și pe

deplin. Sub totalitarism, românii au fost lipsiți – cu forța și împotriva propriei voințe – de putința de a construi destine individuale, de posibilitatea de a-și alege soarta, de a formula opinii politice, de a-și exprima convingerile. Sub totalitarism, românii au trăit sub imperiul fricii, asemeni unor ființe traumatizate, în permanentă defensivă, frământate de grija traiului de fiecare zi.

Aceste imagini epico-morale nu descriu însă societatea românească din perioada totalitară, ci doar felul în care societatea românească postcomunistă este dispusă să-și amintească de comunism.

Care este rostul unor astfel de tablouri istorice? Ce demisie a rațiunii sunt chemate ele să explice? Ce etică perversă le este dat să slujească? Funcția lor nu este aceea de a falsifica realitatea sau de a înșela gândirea, ci de a explica ceea ce nu poate sau nu trebuie să fie examinat pe cale rațională. Rolul intelectual și social pe care îl îndeplinesc este acela de a-i scuti pe purtătorii de cuvânt ai societății politice și civile românești de obligația de a-și privi în față trecutul. Sarcina lor pare să fie aceea de a dezvinovăți.

Cu doar câteva excepții, românii ar fi fost victimele inocente ale totalitarismului. Istoria lor ar fi fost izbită de un cataclism asupra căruia nu au avut nici o putere. Comunismul ne este prezentat ca un fel de stihie istorică ce s-a abătut asupra unor români lipsiți de cele mai elementare reflexe morale, anihilându-le pe de-a-ntregul voința.

Răspundere și responsabilitate

Prin urmare, anticomuniștii de dată recentă și cu denumire de origine necontrolată au aparent toate motivele să considere că descrierii trecutului comunist i se potrivește cel mai bine un ton tragic. În același timp, este aproape neîndoielnic că singurul *sentiment* pe care se cuvine să îl mai trezească acum totalitarismul este repulsia. Așadar, atitudinea normală față de ceea ce a însemnat totalitarismul comunist s-ar situa astăzi între gravitate și dezgust. Curiozitatea, sistematică și critică, față de actorii totalitarismului ori interesul pentru comunism ca fenomen de

societate constituie o excepție suspectă de la această regulă a normalității postcomuniste.

În mod paradoxal, aceiași anticomuniști de ultimă oră consideră că tot atât de normale erau, înainte de 1989, reprimarea repulsiei, complezența locvace față de regim, dorința de a supraviețui în orice condiții și refuzul de a adopta poziții anticomuniste. Sub totalitarism – se spune adesea – opoziția și disidența nu erau decât excepții, dintre cele mai rare, de la o tristă regulă a normalității comuniste.

Asemenea discontinuitate a regimului normalității poate fi explicată, ba chiar și argumentată, în termeni politici. Ea devine însă de neînțeles dacă este privită dintr-o perspectivă etică. Din punct de vedere politic, principala problemă ce se pune astăzi în mod legitim este cea a răspunderii unor persoane sau categorii sociale față de actele reprobabile pe care le-au înfăptuit din rațiuni politice sau din calcul economic. În ordine morală însă, chestiunea centrală devine cea a responsabilității pentru toate gesturile comise și, mai ales, pentru cele omise de aceste persoane sau grupuri.

Se poate oare susține că, atunci când lipsește libertatea, refuzul de a participa la riturile servituții, responsabilitatea pentru propriile acte și solidaritatea față de victimele represiunii sunt și ele, în mod necesar, absente? O asemenea afirmație poate fi însă etic riscantă. În primul rând pentru că nu explică cum ajunge o comunitate să fie liberă și în ce fel, prin intermediul cărui tip de tranziție, un stat totalitar se poate transforma în stat de drept. Mai mult, ea pare să admită că societatea – unicul domeniu de exercițiu al solidarității umane și al responsabilității morale – nu are nici un rol de jucat într-un astfel de proces de trecere. De unde ar decurge că tranziția n-ar putea fi înfăptuită decât pe cale administrativă, printr-un act de voință al celor care guvernează.

În al doilea rând, a considera că responsabilitatea și solidaritatea nu se pot manifesta decât în condițiile libertății, înseamnă a justifica inerția, pasivitatea, lașitatea și compromisul, înseamnă a condamna la subdezvoltare morală orice societate ce nu se bucură de avantajul de a fi administrată după principiile democrației reprezentative. Ca și cum maturitatea etică și civică a unei națiuni ar fi direct proporțională cu liberalismul constituției sale.

„A fi răspunzător" este o construcție verbală tranzitivă, „a fi responsabil", una reflexivă. Răspunzi cu precădere față de alții pentru felul în care ai îndeplinit o misiune, dar te simți responsabil în raport cu ceea ce dă sens propriei tale vieți. Astfel, un guvern își poate asuma răspunderea în Parlament pentru un anumit proiect de lege, sau față de un alt guvern pentru un angajament internațional. În schimb, același guvern trebuie să se simtă responsabil față de ceea ce dă conținut politicilor sale, adică binele comun, și față de izvorul său de legitimitate, adică voința alegătorilor.

Altfel spus, răspunderea presupune existența unei sancțiuni aplicate în mod public, în vreme ce responsabilitatea conține posibilitatea unei ispășiri în sfera privată. În primul caz, instanța care stabilește și execută sancțiunea este una de natură politică sau politico-juridică. O persoană publică sau privată poate fi trasă la răspundere – în forme prevăzute fie de lege, fie doar de procedurile democratice – pentru promisiunile pe care le-a făcut, dar nu le-a ținut, pentru părerile greșite pe care le-a exprimat, pentru măsurile inoportune pe care le-a luat sau față de care a ezitat să ia atitudine.

În a doua situație, autoritatea chemată să se pronunțe este, exclusiv, conștiința individuală. Căci trecerea de la comunism la postcomunism nu implică numai o modificare la nivelul opiniilor dominante, ci o schimbare dramatică a vieții. În 1989, românii au făcut mai mult decât să se răzgândească, ci și-au asumat – împreună, dar și fiecare pentru sine – responsabilitatea de a se angaja într-o experiență istorică ce presupune transformarea în profunzime a mediului, structurilor și practicilor sociale.

O convertire ratată

Dacă ruptura radicală a regimului normalității românești ar fi adoptat o formă expiatorie, atunci schimbarea sistemelor de referință la valori și a comportamentelor sociale ar fi trebuit să se petreacă potrivit unui procedeu tipic moral, cel al convertirii. Convertirea include întotdeauna trecutul, în primul rând trecutul personal, cu titlul de temei și justificare. Căci are nevoie de

convertire doar cel vinovat. Or, tehnica adoptată astăzi de anticomuniștii postcomuniști este cea a excluderii trecutului, mai precis a propriului trecut, din analiza comunismului.

Această tehnică traduce, în fapt, imposibilitatea de a formula problema vinovăției. Istoria totalitarismului nu este interogată, ci denunțată, nu este anchetată, ci condamnată. Întrebarea iscoditoare și tulburătoare „de ce a durat comunismul românesc atât de mult fără ca cineva să i se împotrivească?" este sistematic înlocuită de exclamația gratuită și pur retorică: „cum de a fost posibil să se întâmple așa ceva în România!". Cu alte cuvinte, nu cauzele fenomenului totalitar ar trebui să ne preocupe, ci efectele sale cele mai dramatice din planul represiunii violente sau oculte. În acest fel, victimele sunt deplânse, dar nu li se face dreptate. Ele apar ca victime ale unei istorii neprielnice (istoria, nu-i așa, nu a fost niciodată prea binevoitoare cu românii!) și nu drept subiecte ale unui proces social și politic ce comportă un ansamblu de metode și un anumit număr de actori, ambele cu putință de identificat.

Ca gen literar, anticomunismul postcomunist împrumută trăsăturile bocetului, nu pe cele ale baladei. El jelește, dar se ferește să povestească. De obicei, mortul este jelit de bocitori profesioniști, care nu sunt implicați afectiv în ritul de trecere. Aceștia pot fi chemați la răspundere numai dacă nu au depus suficient zel recitativ, sinceritatea sentimentului lor fiind indiferentă. Narațiunea presupune însă un martor, îți cere să recunoști că ai fost de față, să-ți asumi partea de responsabilitate, să începi chiar povestirea spunând cum ai ajuns să fii implicat personal în respectivele evenimente.

În calitate de produs cultural, anticomunismul postcomunist este o „contra-ideologie"[1] care încearcă să aplice categorii morale simplificatoare și dihotomice – comunism/anticomunism, putere/societate civilă, intelectuali/mineri, majoritate/opoziție – unor domenii guvernate de cu totul alte criterii. Un asemenea reducționism etic de factură ideologică are tendința caracterizată de a omogeniza și abstractiza orizontul de așteptare al societății, slăbindu-i astfel mecanismele de auto-reglare; efectul final al

[1] George SCHOPFLIN, „Culture and Identity in Post-Communist Europe", p. 24.

ideologiei anticomunismului postcomunist este unul pervers: avertizată dogmatic că negocierea, compromisul, obligațiile reciproce voluntar asumate pot fi acte morale reprobabile, societatea nu se mai poate orienta politic în lipsa unei vize ideologice acordate de autoritatea morală auto-instituită a „profesioniștilor" societății civile.

Fuga națională de orice vinovăție personală ce se manifestă la români după 1989 este, pesemne, rezultatul unei înțelegeri a culpei mai ales sub specia pedepsei. Frica generalizată sub totalitarism este o temă recurentă a scrierilor despre trecut. Teama de a fi tras la răspundere ce a cuprins, pentru o mult prea scurtă perioadă, pe numeroși români imediat după căderea vechiului regim a fost însă repede uitată. Nimeni nu pare să se fi considerat cu adevărat responsabil, nimeni parcă nu se arată dispus să-și interpreteze vinovăția din perspectiva ispășirii. Cei care au fost scutiți de orice sancțiune juridică și politică – și aproape toți cei care meritau una au scăpat – se socotesc astăzi nevinovați. După cum tot atât de inocenți se simt și cei care nu au greșit decât pentru că au considerat oportun să trăiască în afara controlului propriei conștiințe, care au renunțat să își mai producă singuri sensul vieții, acceptând, pentru ei înșiși și pentru cei din jur, un sens gata făcut. Cusurul anticomunismului postcomunist ar fi, prin urmare, acela de a face economie de conștiință.

Problema vinovăției

Această interpretare a istoriei totalitare românești este menită să ne facă să uităm. Să uităm că românii care au fost executați, întemnițați, internați, persecutați sau exilați vreme de cinci decenii nu au fost executați, întemnițați, internați, persecutați sau exilați de la sine, prin puterea și fapta unor instanțe impersonale pe care le numim „totalitarism", „comunism", „partid" ori „securitate". Toți acești români au căzut victimă altor români, promotori ai totalitarismului, teoreticieni ai comunismului, activiști ai partidului, lucrători ai Securității. Dacă românii din prima categorie, cea a victimelor, nu poartă în nici un fel

răspunderea pentru suferința lor personală și pentru drama lor colectivă, românii din cea de-a doua categorie au ales, fiecare în parte și toți împreună, să devină și să acționeze în calitate de promotori ai totalitarismului, teoreticieni ai comunismului, activiști ai partidului, lucrători ai Securității.

Interpretarea curentă a istoriei totalitare românești vrea – și o face cu intenție – să ne facă să uităm că nu toți românii au fost victime și că nu toți românii au rezistat. Există cel puțin patru mari tipuri în care putem să încadrăm atitudinile și comportamentele publice ale generațiilor care au trăit în România între 1948 și 1989.

În prima tipologie se înscriu cei care au avut o atitudine de *rezistență*: este vorba aici despre rezistența organizată, dar necoordonată, a celor care s-au refugiat în munți și s-au opus în mod violent noului regim; ca și despre rezistența celor care, fiind preoți, intelectuali, organizatori sindicali, creștini militanți, studenți ori simpli țărani, și-au formulat în public, individual sau în grup, opoziția de principiu față de totalitarism.

A doua atitudine, probabil majoritară, a fost cea a *supunerii pasive*. Ei i-au aparținut românii care, deși nu împărtășeau (din motive religioase, culturale, intelectuale sau de altă natură) principiile comunismului și nici nu aprobau în forul lor interior toate metodele sale de acțiune socială, acceptau pe de-a-ntregul consecințele civile ale totalitarismului. Mai mult chiar, se poate spune că prin tăcerea lor, prin autismul lor etic, ei au favorizat circumstanțele în care crima și vinovăția politică au devenit posibile[1]. Responsabilitatea acestor români trebuie descrisă în termeni de *culpă politică*[2].

Românii din a treia categorie tipologică, caracterizată de supunerea activă, s-au înscris, mânați de regulă de o motivație profesională, în Partidul Comunist și au colaborat uneori cu poliția politică pentru a face carieră, pentru a promova, pentru a publica cărți, pentru a trăi mai bine, pentru a putea călători, pentru

[1] Karl JASPERS, *Texte filosofice*, p. 39.
[2] IBIDEM, p. 37.

a atinge un anumit nivel de normalitate şi de împlinire. Culpa acestora este fără nici un fel de dubii o *culpă morală*[1].

În sfârşit, al patrulea tip de atitudine ar putea fi calificat drept *angajament*. Românii susceptibili să se înscrie în această tipologie au fost, laolaltă şi luaţi în parte, însuşi regimul, însuşi partidul, însăşi securitatea, însăşi puterea oficială. Lor li se poate atribui fără rezerve o *culpă criminală*[2].

Deşi obiectivul central al comunismului nu a fost probabil acela de a reprima tot ceea ce se putea dovedi a fi contrariul său, nu este mai puţin adevărat că violenţa represivă a făcut indubitabil parte din istoria totalitarismului românesc. În România anilor '50, '60, '70 şi '80, au existat oameni – că este vorba doar despre câteva mii sau despre multe sute de mii constituie o problemă socială şi penală, nu una etică – care au fost ucişi, torturaţi, întemniţaţi, persecutaţi, urmăriţi, umiliţi, înjosiţi nu pentru o infracţiune anume, ci pentru ceea ce erau şi pentru ceea ce credeau.

Această constatare este suficientă, în temeiul celor mai elementare norme ale dreptului natural, pentru a condamna totalitarismul definitiv. Numai că toţi aceşti oameni nu au fost victimele, în imensa majoritate a cazurilor nevinovate, ale totalitarismului ca atare. Utopia poate sminti, dar nu ucide. Ideologia poate minţi, dar nu înjoseşte. Toţi aceşti oameni au fost înjosiţi şi ucişi de alţi oameni. Aceasta ar trebui să fie una dintre concluziile etice, extrem de simple şi de evidente, ale oricărui studiu dezinteresat al totalitarismului.

Potrivit unui raţionament elementar cu evidentă funcţie deculpabilizantă, în urma unui lanţ de asumpţiuni succesive, responsabilitatea politică, juridică şi morală pentru tot ceea ce s-a întâmplat rău în trecutul nostru apropiat nu ar aparţine, în ultimă instanţă, decât şefului suprem, care ar fi confiscat Partidul, care, la rândul lui, ar fi confiscat societatea etc. Cu alte cuvinte, vinovaţi pentru ororile totalitarismului nu ar fi decât Hitler, Stalin, Ceauşescu şi alţi dictatori din aceeaşi specie. Germanii, ruşii sau românii nu ar fi făcut decât să suporte, împotriva voinţei lor,

[1] IBIDEM, *loc. cit.*
[2] IBIDEM, p. 36-37.

arbitrariul conducătorilor care le-au fost hărăziți de o istorie a cărei responsabilitate nu o poartă.

Ar fi ciudat însă să ne reprezentăm poporul român ca pe un popor dostoievskian, format din milioane de adulți care au trăit zi de zi drama sfâșietoare de a fi membri ai unui partid pe care îl detestau în adâncul conștiinței. O analiză circumstanțiată istoric a raportului etic dintre ideile dominante și convingerile personale ar putea contribui la înlăturarea unei asemenea reprezentări perverse.

Anticomunismul: ultima ideologie?

Relația între discursul public românesc și lumea ideilor a fost întotdeauna dificilă. Gândirea se simte rareori angajată de cuvinte. Acestea din urmă nu exprimă cu adevărat idei, ci, în cel mai bun caz, se exprimă pe ele însele. De aceea, raportul dintre gândire și limbaj este oarecum condamnat să fie estetic, nu etic. Înstrăinate fiind de lumea ideilor, cuvintelor românești nu le mai rămâne decât să-și organizeze admirația reciprocă. Literatura este calea tradițională către recunoaștere publică. Scrisul românesc preferă forma imponderabilă a eseului cultural-literar și ductul oblic al comentariului politic, ezitând de regulă să recurgă la structura îndelung reflectată a tratatului și la metoda reflexivă a studiului întemeiat pe ipoteze teoretice, condus cu argumente și încadrat de referințe valide. Dincolo de orice judecată de valoare asupra calității și utilității lor ca genuri literare foarte respectabile, eseul și publicistica confirmă totuși, prin dominația lor asupra spațiului intelectual românesc, triumful opiniei, al părerii, fie ea educată și informată, asupra ideii, asupra conceptelor, asupra gândirii teoretice.

Preferința pentru expresia literară, pentru cuvântul care nu se angajează decât pe sine într-un plan înainte de toate estetic explică, cel puțin în parte, de ce nimeni nu se simte legat, de exemplu, de cuvintele rostite public sub comunism. Discursul public al socialismului de stat, la care au participat, în forme instituționale, patru milioane de români, nu-și mai revendică astăzi un autor. Pentru că nimeni nu pare să recunoască că ar fi

putut gândi cu adevărat ceea ce a declarat în ședințe sau a consemnat în reviste și cărți. Discontinuitatea dintre cuvânt și autor nu aparține însă comunismului, chiar dacă acesta a reflectat-o în modul cel mai vizibil. În România, angajamentul politic ține de domeniul aproape gratuit al verbalității, nu de cel al conștiinței. Deoarece, asemeni cuvintelor, politica nu are de-a face cu ideile. Viața publică nu este niciodată supusă rigorii teoretice și morale pe care o presupun ideile.

S-ar părea, așadar, că, în vreme ce în Europa, ideile supraviețuiesc istoriei, în România istoria consumă ideile. Una din explicațiile acestei diferențe ar putea rezida în faptul că, în întreaga civilizație occidentală, forța portantă a ideilor pare să fie de natură etică. Dimpotrivă, în ambianță românească, ideile sunt purtate exclusiv de oameni și, ca atare, suferă de o lipsă endemică de perpetuitate. La români, ideile nu au decât valoarea pe care le-o poate conferi întruparea lor într-o experiență istorică și politică dată și nu au nici un fel de răsunet în afara persoanelor sau grupurilor care le animă.

Ideile nu sunt decât numele pe care îl poate căpăta la un moment dat o anumită situație strategică a relațiilor de putere din câmpul intelectual și politic. Ele izbutesc rareori să devină însăși strategia potrivit căreia oamenii pot crea noi raporturi de autoritate în câmpul intelectual sau politic. Cu alte cuvinte, în cultura română, ideile sunt rareori pândite de pericolul de a deveni convingeri.

Cultura politică occidentală funcționează de aproape două secole în așa fel încât să permită reușita unor idei capabile să convingă chiar și după ce experiența istorică imediată ce le-a dat naștere s-a încheiat. Altfel spus, în ordine conceptuală, ideile au precedență în fața istoriei. În schimb, în România, cei care nu izbutesc să devină icoane ale spiritului public par să nu aibă niciodată dreptate. Istoria ideilor nu este adesea mai mult decât o simplă funcție iconografică a istoriei politice.

Cazul cel mai elocvent și probabil cel mai dramatic este dispariția aproape desăvârșită a ideilor de stânga după căderea totalitarismului. Eșecul regimului este aproape unanim identificat cu eșecul ideilor la care regimul a recurs pentru a-și legitima

utilitatea istorică. Marxismului vulgar oficializat de comunism i se opune astăzi un liberalism didactic, format din idei fragmentare, din sentințe și formule mnemotehnice, un liberalism construit din elemente disparate, preluate din surse diferite (etică, economie, filosofie) și care recurge cu exclusivitate la logica învățării. Ca și cum acest liberalism expurgat și rudimentar ar fi unicul pedagog al democrației.

Recursul la un astfel de discurs liberal elementar și difuz nu are doar rostul de a marca trecerea elitelor de partea ideilor învingătoare. Liberalismul prezintă, în plus, avantajul de a oferi partizanilor săi un fel de scutire etică de a purta povara trecutului, adesea stânjenitor în context democratic. Într-adevăr, vulgata gândirii liberale socotește individul ca fiind produsul etic al unei alegeri autonome. *Sunt ceea ce doresc să devin, indiferent de tradiția căreia îi aparțin și indiferent de condiția în care sunt obligat să dau un sens vieții mele*, s-ar putea rezuma această vulgată. Devenind liberali după 1989, foștii practicieni ai „socialismului științific" nu se mai simt în nici un fel datori să-și explice – și cu atât mai puțin să-și răscumpere – trecutul. Singura lor responsabilitate este față de ultima lor alegere, care anulează complet precedenta lor opțiune. A fi liberal în epoca tranziției este un mod confortabil de a prelungi etica iresponsabilității și de a nu fi obligat să te raportezi la o etică a convingerii.

De fapt, anul 1989 nu a adus decât o schimbare a conținutului dogmatic al discursului public, fără să-i modifice regulile de producere și reproducere ori funcția socială. Societatea civilă – unanim celebrată ca o alternativă democratică la puterea neo-, post- sau cripto-comunistă – nu este, de fapt, decât „ultima ideologie" a secolului[1].

Gîndirea unică, simplificatoare și exclusivistă rămâne tentația irezistibilă a intelectualilor români. Cineva trebuie să aibă întotdeauna dreptate. O dreptate la purtător, care nu este locul geometric al dezbaterilor și confruntărilor de idei. În ordine intelectuală, dreptatea aparține mereu cuiva, se manifestă nu atât

[1] Klaus von BEYME, *Transition to Democracy in Eastern Europe*, Macmillian Press, London and New York, 1996, pp. 31-41.

ca acceptare a forței unor valori, cât ca recunoaștere a puterii anumitor persoane.

De aceea, intelectualii[1] români nu sunt critici față de putere decât atunci când autoritățile politice consideră firească această critică. Intelectualul român este carlist sub regimul carlist, naționalist și anticomunist sub regimul antonescian, burghezo-democrat de stânga sub guvernul Groza, marxist-leninist și patriot sub regimul comunist. El nu se află în opoziție decât atunci când, ca înainte de 1938 sau după 1989, instituția opoziției este tolerată, cu mai multă sau mai puțină îngăduință. De altfel, intelectualul român nu acceptă să fie în opoziție decât din dorința de a ajunge cât mai repede la putere.

Iată unul din motivele pentru care a fost neapărat nevoie ca răsturnarea comunismului românesc să adopte o cale revoluționară, nu pentru că natura acestuia s-ar fi dovedit mai represivă decât în alte părți ale Europei de est ori liderii săi s-ar fi arătat mai hotărâți să nu cedeze puterea[2], ci, pur și simplu, pentru că partidul unic nu a avut interlocutori cu care să-și negocieze succesiunea. S-ar putea spune că revoluția a fost forma prin care totalitarismul însuși a inventat societatea civilă.

Competența ilegitimă a anticomunismului

O dată cu societatea civilă, s-a născut și instituția magisteriului moral al intelectualilor, instituție tot atât de ilegitimă în România ca și părintele care a adus-o pe lume. Atitudinea ideal-tipică a intelectualilor față de fenomenele politice și de societate

[1] Înțelegând termenul *intelectual* așa cum a fost inventat și este folosit în Franța, începând cu afacerea Dreyfus, v. Cristophe CHARLE, *Naissance des intellectuels*, Éditions du Minuit, Paris, 1990.

[2] Teza caracterului „excepțional" al totalitarismului românesc, ce a dus la o evoluție tot atât de atipică a postcomunismului la Richard WAGNER, *Sonderweg Rumänien. Bericht aus einem Entwicklungsland*, Rotbuch, Berlin, 1991 și Juan J. LINZ, Alfred STEPAN, *Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1996, pp. 349-356.

este cea a criticii *incompetente și legitime*[1], în sensul că, fără a fi experți în știința politică sau în științele sociale ori economice, intelectualii pot formula opinii în domeniul politic, social și economic în virtutea capitalului simbolic pe care l-au acumulat, de regulă, în mediul universitar sau cultural și pe care-l pot transfera, cu autoritatea astfel dobândită, pe terenul asupra căruia își exercită funcția critică.

În schimb, critica la care este supus astăzi comunismul din partea intelectualilor români este una *competentă și ilegitimă*: competentă, pentru că totalitarismul aparține trecutului și, ca atare, evaluarea lui a devenit un bun public; ilegitimă în măsura în care intelectualul nu dispune decât de dreptul de a „acuza" un fenomen la care este martor. Analiza critică a Revoluției franceze, de pildă, nu este o întreprindere a intelectualului, ci una a istoricului. Intelectualului (care nu trebuie să fie istoric de profesie) îi revine însă, în mod legitim, rolul de a examina felul în care valorile revoluției sunt experimentate în societatea contemporană.

Paradoxul care străbate aproape fără excepție intervențiile publice ale intelectualilor epocii post-totalitare și ale ideologilor societății civile este că acest tip de intervenție aparține în mod natural vârstei totalitare. Simplu spus, intelectualii rostesc, după căderea comunismului, acele cuvinte pe care ar fi trebuit să i le adreseze pe când se afla în plină putere. Ei au încercat să îndeplinească, într-o societate potențial democratică, funcția pe care au refuzat, de regulă conștient, să și-o asume în societatea totalitară. Ei pot avea dreptate, și au avut-o în numeroase situații. Dar această dreptate este construită pe impostură și, ca atare, lipsită de orice capacitate de convingere. Pentru că – oricât ar fi de justificat acest lucru dintr-o perspectivă liberală – este, în fond, inacceptabil moral ca aceia care s-au supus și adesea au elogiat comunismul să celebreze astăzi democrația și societatea civilă ca și cum cele două atitudini ar fi perfect coerente și în deplină continuitate.

---

[1] Formula îi aparține lui M.R. LEPSIUS, „Kritik als Beruf. Zur Soziologie des Intellecktuellen", in IDEM, Interessen, *Ideen and Instituzionen*, Opladen, 1990, citat de Klaus von BEYME, *Transition to Democracy in Eastern Europe*, p. 31.

Acești intelectuali au acum dreptate pentru că, înainte de a găsi curajul de a vorbi, istoria însăși le-a dat dreptate. Astăzi, ei se răfuiesc – după regula incriminării și a denunțului – cu o putere care nu mai există. Căci intelectualul român nu dezbate, ci combate. O dezbatere presupune că ambele părți pot avea dreptate și că sunt dispuse să-și acorde, la finalul unui schimb rațional de argumente, dreptate una celeilalte. A combate implică un refuz prealabil al justeței poziției celuilalt. Dezbaterea este un mod de a-ți apăra convingerile și de a arăta că poziția celuilalt poate fi tot atât de vrednică de respect ca și a ta. Combați atunci când consideri că te afli în posesia unor certitudini ce nu pot suferi nici un fel de amendament sau corecție atunci când sunt examinate de un terț. Intelectualul care combate este unul care substituie certitudinile convingerilor, este un cărturar care trădează ideile.

Or, cărturarul care nu trădează este cel care are dreptate chiar și atunci când istoria pare să-l dezmintă. Este ușor să ai dreptate atunci când această dreptate este evidentă pentru toată lumea. Nu este nevoie de un magistrat decât atunci când dreptatea nu se oferă de la sine și în mod indiscutabil părților interesate. Magisteriul moral pe care îl revendică astăzi intelectualii români este, de aceea, extrem de precar pentru că el ar fi trebuit asumat pe când totalitarismul era și judecător și parte și executor. Intelectualii români judecă azi în contumacie și, de aceea, magisteriul lor este profund imoral. Magisteriul lor are ca predicat „a fi liber să faci", în vreme ce adevăratul magisteriu moral al intelectualilor se alimentează din principiul „a fi dator să faci", chiar și atunci când ceea ce trebuie făcut este strict interzis.

„Și dacă încercarea reușește?": aplicată experienței comuniste, întrebarea pare astăzi stupidă, dar ca a fost formulată, din 1917 și până în 1989, cu bună credință și destule temeiuri de către numeroși intelectuali[1]. Acum, lucrurile sunt oarecum limpezi. Vreme de multe decenii însă nu a fost clar dacă comunismul este un plan criminal de exterminare a burgheziei și a valorilor ei, sau, dimpotrivă, un proiect generos de transformare a cursului istoriei.

[1] Norberto BOBBIO, *Il dubbio e la scelta. Intellettuali e potere nella società contemporanea*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1993, p. 223.

Este un ideal ratat un ideal care s-a consumat definitiv? N-ar fi oare un răspuns afirmativ dovada, prea grabnic obținută, că nu poate exista un regim politic bun, acceptând ca valabil celebrul aforism potrivit căruia democrația liberală nu ar fi decât cel mai puțin rău dintre regimurile imaginabile? Să fie oare interogația clasică a filosofiei politice lipsită de obiect?

În linii mari, totalitarismul a trecut în istorie. Ideile însă, dacă sunt întemeiate pe convingeri, au capacitatea de a supraviețui istoriei în măsura în care au și calitatea de a o precede. Totalitarismul este, probabil, mai puțin un amurg al ideologiei, cât un eșec al oamenilor care s-au folosit de ideologie pentru a câștiga și a menține puterea.

CAPITOLUL II

Tranziția sau economia politică a nerăbdării

Numai ceea ce este permanent se schimbă

S-ar părea că obiectul intelectual pe care-l numim „tranziție" trebuie mai degrabă *găsit* decât *căutat*. Înțeleg distincția dintre *a căuta* și *a găsi* în sensul lui Montesquieu[1]: *a căuta* este un demers ce se străduiește să identifice un principiu aflat în firea lucrurilor, așa cum acestea sunt date dintotdeauna, capabil să exprime și să lămurească natura acestora, în vreme ce *a găsi* ar fi doar un mod de a recunoaște ceea ce istoria pune în fața oamenilor, fără ca această evidență să fie necesară sau inevitabilă. Altfel spus, în ordinea cunoașterii găsim numai ceea ce există în chip aleatoriu, ceea ce se întâmplă la un moment dat, deși ar fi putut să nu se petreacă niciodată.

Fără îndoială, tranziția este o astfel de întâmplare. Ea nu cere deci să fie abordată ca un proces istoric coerent și previzibil, nu se pretează la o analiză de semnificație și nici nu se manifestă sub specia paradigmei[2]. Căci tranziția ar fi putut să *nu fie*. Iar faptul că, totuși, tranziția *este* nu se dovedește suficient pentru a-i pune în evidență direcția și obiectivele. Căci, în tranziție, autoritatea hazardului pare să fie întotdeauna superioară autorității modelului explicativ.

---

[1] Așa cum îl interpretează Pierre MANENT, *La cité de l'homme*, Fayard, Paris, 1994, p. 21.

[2] Cf. prezentarea, lipsită de virtuți explicative, a tranziției românești din perspectiva „teoriei tranziției" întreprinsă de Mary Ellen FISHER, „Romania: The Anguish of Postcommunist Politics", in IDEM, editor, *Establishing Democracies*, Westview, Boulder, Co., 1996, pp. 178-212.

Singurul element raţional al tranziţiei pare a fi chiar numele acesteia, menit să sugereze existenţa unui sens, a unei treceri de la un regim politic la altul, a unei tendinţe clar exprimate. Cu alte cuvinte, tranziţia n-ar fi altceva decât intervalul dintre căderea comunismului şi momentul consolidării ireversibile a democraţiei reprezentative prin intermediul economici de piaţă. În consecinţă, ea ar putea fi cunoscută doar în perspectiva unor obiective explicit formulate. Simplu spus, tranziţia ar trebui gândită ca având un punct de plecare şi un scop, primul evident, iar cel de-al doilea previzibil.

Parabola tunelului

Marele handicap în înţelegerea tranziţiei îl constituie, probabil, tocmai descrierea ei în termeni de origine şi de finalitate. Ca şi cum, în mersul tranziţiei, n-ar avea importanţă decât ceea ce se subordonează ţelului sau ceea ce i se opune în chip vădit şi vinovat. În ultimă analiză, tranziţia este concepută ca un proces de „construcţie" istorică, în deplină continuitate cu modernizarea şi totalitarismul, la rândul lor fenomene de ordin constructivist străbătute de patosul sensului. Astfel înţeleasă, logica tranziţiei n-ar face decât să traverseaze fractura de regim prin recursul la o gramatică politică în care statul îşi păstrează întreaga pondere, atât ca principal autor al societăţii, cât şi ca agent economic major.

Cu toate acestea, regimurile politice – ca şi societăţile, de altfel – se „construiesc" rareori printr-un act explicit şi unitar de voinţă. Există, fără îndoială, o relaţie complexă de echilibru între o lege fundamentală, un set de opţiuni de ordin instituţional, anumite elaborări doctrinare, unele forme de asociere şi de disociere, toate străbătute de o intenţionalitate mai mult sau mai puţin precisă, după cum intervine şi un întreg aparat de producţie a normelor de drept. Dar, oricât de intens şi sistematic ar fi efortul de juridizare a vieţii politice, aceasta se defineşte în primul rând prin practicile şi strategiile individuale ori colective care-o instituie ca legătură socială fundamentală şi necesară.

Ar fi poate cazul să ne întrebăm dacă nu cumva „tranziția" postcomunistă – în pofida numelui care i-a fost atribuit prin asemănare cu trecerile de la dictatură la democrație din America de Sud și din Europa meridională – nu este totuși un regim politic în sine[1], dacă nu merită oare să fie investigată independent și indiferent de scopul pe care și l-a propus. S-ar putea constata, în acest fel, că specificul tranziției nu este dat numai de ceea ce pregătește viitorul ori rupe definitiv cu trecutul, ci, mai cu seamă, de acele elemente care nu se pretează la o descriere în funcție de trecut sau de viitor. În fond, nimeni nu știe în ce direcție se îndreaptă tranziția și nici măcar dacă o asemenea direcție există în afara discursului despre tranziție.

Pentru a lămuri această dilemă teleologică, tranziției postcomuniste i-a fost aplicată de către Claus Offe[2] metafora tunelului, concepută inițial de Albert Hirschman pentru a ilustra „economia politică a răbdării". Parabola hirschmaniană a eticii răbdării ar putea fi rezumată astfel: două șiruri de automobile străbat în aceeași direcție un tunel; în caz de blocare a traficului, dacă una dintre coloane înaintează, în rândul șoferilor din celălalt șir se pot naște diferite stări sufletești, mergând de la o speranță încrezătoare („va veni în curând și rândul nostru!") la un sentiment al nedreptății („de ce ei și nu noi?"); nerăbdarea celor din urmă poate duce la o nouă blocare a tunelului, dacă ei încearcă să se strecoare în prima coloană, în vreme ce, dacă decid să-și aștepte răbdători rândul, șansa tuturor celor aflați în tunel de a-l părăsi cât mai repede devine mult mai probabilă[3].

Potrivit unei asemenea metafore cu valoare euristică, pentru a reuși – pentru a putea, adică, afirma că are un scop și că urmează o direcție –, tranziția este constrânsă să mizeze pe raționalitatea actorilor sociali, raționalitate socială care, pentru

---

[1] George SCHOPFLIN, „Postcommunism: The Problems of Democratic Construction", *Daedalus*, 123/3, 1994, pp. 127-128

[2] V. Class OFFE, *Varietes of Transitions. The East European and East German Experience*, The M.I.T. Press, Cambridge, Mass., 1997, pp. 46-49 și IDEM, *Der Tunnel und Ende des Lichts: Erkundungen der politischen Transformation in Neuen Osten*, Campus, Frankfurt am Main und New York, 1994

[3] Albert O. HIRSCHMAN, *Essays in Tresspassing: Economics to Politics and Beyond*, Cambdridge University Press, Cambridge, 1981, pp. 39-58.

a se manifesta pe deplin, are la rândul ei nevoie de un orizont normativ de factură etică.

Numai că riscul de a elabora – sau de a degaja din interpretarea faptelor – o etică (explicită ori implicită) a tranziției este ca aceasta să pară, în final, mai coerentă decât se prezintă în realitate. S-ar putea ca tocmai calculele și proiecțiile ce nu se confirmă, normele care nu sunt numai neglijate, dar nici măcar adoptate să dea cu adevărat sens tranziției ca proces istoric. Altfel spus și oricâte iluzii și-ar face strategii și analiștii tranziției, aceasta locuiește în exclusivitate sub semnul imprevizibilului. În fond, tranziția n-ar fi altceva decât o istorie golită de raționalitate.

Așadar, după aproape cincisprezece ani de revoluții, alegeri, remanieri, coaliții și reforme, tranziția românească se află într-o situație strategică de tip kantian. Schimbarea structurală, radicală și profundă, nu s-a produs până acum deoarece guvernele postcomuniste au fost angajate într-o politică a neîncetatelor variații pe teme legislative. Guvernele nu au acționat, nu au administrat, ci au legiferat în permanență și, de obicei, într-un sens contrar guvernelor care le-au precedat. Dreptul a fost însărcinat să producă realitatea într-o societate în care realitatea este complet autonomă în raport cu dreptul. Mirabeau observase deja în secolul al XVIII-lea că cea mai funestă boală a guvernelor moderne este „furia guvernării"[1].

În România, tranziția este percepută ca o stare de excepție. Începând cu 1991, o cantitate importantă de acte legislative este sistematic comisă sub specia ordonanței de urgență emisă de guvern[2].

De regulă, Curtea Constituțională nu a ezitat să consfințească juridic această practică excepțională în litera Constituției. De atunci, tranziția ca stare de excepție este nu doar rezultatul unei practici politice, ci și cel al unei interpretări juridice. Ignorarea

[1] Citat de Norberto BOBBIO, *Liberalismo e democrazia*, Franco Angeli, Milano, 1986, p. 17.

[2] Cu titlu de exemplu, într-o singură lună, de la 18 decembrie 2002 la 18 ianuarie 2003, guvernul României a trimis Parlamentului spre aprobare 67 de proiecte legislative, din care 11 ratificări de acorduri internaționale, 15 legi și 41 de ordonanțe (date comunicate de senatorul Petre Roman, membru al Comisiei juridice a Senatului).

legii, de care legea însăşi se face vinovată, ca rezultat al fragilităţii memoriei în spatele căreia se ascund vechile ambiguităţi ale dreptului public totalitar, nu îşi are oare originea în această caracteristică excepţională a tranziţiei, percepută peste tot în Est ca fiind un proces de natură economică? Provocările sociale ale perioadei de tranziţie, mai ales cele care privesc transformarea radicală a economiei, par să genereze o articulare a puterilor destinată să reducă sau chiar să elimine imputabilitatea politică directă pentru actele comise sau omise în procesul restructurării. Nici un actor nu pare dispus să-şi asume în mod deschis responsabilitatea pentru schimbare.

Mai mult, guvernele sunt mereu tentate să schimbe ceea ce abia fusese schimbat, miniştrii să reformeze ceea ce tocmai fusese reformat de predecesorii lor. În mod curios, „reforma" se face într-o perspectivă ce ar putea fi calificată drept conservatoare. Într-adevăr, „reforma" nu se prezintă ca un proiect de viitor, capabil nu numai să restructureze economia, dar şi să inducă dezvoltarea, ci ca o critică a eşecului încercărilor precedente de reformă. Guvernarea nu face catalogul unor obiective, ci bilanţul unor nereuşite. Reforma se defineşte prin ceea ce nu izbuteşte să devină, şi mai puţin prin ceea ce i se cere să fie.

Trecutul care nu trece

Într-o astfel de cultură a schimbării, schimbarea însăşi devine problematică, dacă nu chiar imposibilă. Altfel spus, febra schimbării n-ar fi decât o piedică în calea schimbării. În *Analogiile experienţei*, Kant reia o veche idee aristotelică atunci când scrie că numai ceea ce este permanent se poate cu adevărat schimba, schimbarea ca atare putând fi gândită doar în funcţie de ceea ce durează[1].

Cum, în ciuda gesticulaţiei normative a cabinetelor, societatea românească – cea politică, dar şi cea economică ori civilă – rămâne constant anomică, se poate totuşi nutri speranţa unei schimbări.

[1] Pasaj citat şi comentat din perspectivă politică de Julien FREUND, *L'essence du politique*, Sirey, Paris, 1986, p. 21.

Între timp, probabil că principala eroare colectivă a erei postcomuniste privește chiar modul în care schimbarea a fost definită în termenii tranziției. Ca și cum societatea românească, după descompunerea regimului totalitar și a economiei de comandă, ar fi în mod natural chemată să adopte democrația reprezentativă și economia de piață. Termenul tranziție se bizuie tocmai pe încrederea în vocația oricărei societăți umane de a atinge anumiți parametri de libertate și de prosperitate potrivit exemplului istoric oferit de statele aflate pe cele două maluri ale Atlanticului de Nord. Ar fi suficient, în scopul actualizării unei asemenea vocații, ca elita guvernamentală să ducă acele politici capabile să pună în mișcare și să consolideze procedurile democratice și dereglementarea rațională a pieței.

Un asemenea model nu are decât valoarea unei prezumții. și anume aceea potrivit căreia orice societate umană este capabilă de dezvoltare dacă anumite condiții de tip procedural și politic se găsesc întrunite. Subdezvoltarea, economia de subzistență, democrația ezitantă nu ar fi, într-o astfel de perspectivă, decât pilde de anormalitate, accidente ivite într-un mod supărător pe parcursul procesului de tranziție.

În fața unei asemenea prezumții ar putea fi formulată, cu tot atâtea temeiuri logice, istorice și statistice, o altă ipoteză. Dezvoltarea este o întâmplare, iar democrația reprezentativă o formă de guvernare cu totul excepțională. Societățile în care majoritatea populației practică o economie de subzistență și este exclusă în termeni reali de la participarea politică nu ar mai merita, într-o asemenea lumină, să fie considerate drept „înapoiate", ci, pur și simplu, ca fiind pe deplin „normale". Într-un asemenea caz de figură, guvernele „de tranziție" nu ar avea sarcina de a produce normalitatea, ci de a reproduce accidentul.

De fapt, tranziția, ca ideologie a dezvoltării și a democrației, are, în România, o istorie mai veche decât cea postcomunistă. Când autorii *Proclamației de la Islaz* își însușeau, în 1848, deviza „Bună țară, rea tocmeală"[1], ei își manifestau de fapt credința că societățile sunt fundamental „bune", adică străbătute de vocația

[1] Cornelia BODEA, *1848 la români. I. O istorie în date și mărturii*, Editura Enciclopedică, București, 1998, pp. 533-541.

progresului politic şi economic. Cusurul acestor societăţi este doar acela de a fi prost guvernate, de a fi insuficient sau strâmb organizate („tocmite") de către elitele lor..

S-ar spune, aşadar, că tematica tranziţiei a fost inaugurată în România cu un veac şi jumătate înainte de decembrie 1989. Pentru guvernările liberale modernizatoare, pentru administratorii totalitarismului, ca şi pentru guvernele postcomuniste, ţara este constant „bună", este potenţial promisă unui viitor de libertate şi de prosperitate. De o sută şaizeci de ani, în calea acestui viitor stă mereu trecutul. Guvernele liberale, totalitare sau postcomuniste nu pot declanşa prosperitatea şi instaura libertatea pentru că au mai întâi misiunea de a lichida „moştenirile", de a anula „tocmelile" regimului precedent, întotdeauna şi inevitabil rele.

În România, s-a guvernat întotdeauna cu faţa spre trecut. Acest fapt face, în mod constant, ca trecutul să dureze, ca trecutul să nu treacă. Din el se hrănesc politicile guvernamentale, cu el polemizează legislaţia, în raport cu el se constituie clivajele partizane. Viitorul rămâne în sarcina „bunătăţii" funciare a ţării. Este o promisiune mereu amânată, dar niciodata dezminţită.

În această tenacitate cu care trecutul supravieţuieşte, mai puţin – după cum se spune în mod curent – la nivelul insondabil al „mentalităţilor", cât la acela explicit al politicilor guvernamentale, rezidă, poate, şansa schimbării. Căci, scria Kant, numai ceea ce este permanent se schimbă. Schimbarea nu poate lua însă decât chipul accidentului. Oricât de „bună" ne-am închipui că este, ţara nu se va schimba de la sine. „Tocmeala" însă poate fi radical modificată. Cu o singură condiţie: aceea de a fi conştienţi că ţara nici măcar nu există în afara „tocmelii". Ţara nu este, în chip firesc şi organic, „bună" sau „rea", ţara nu ia fiinţă decât în clipa în care există o „tocmeală", oricum s-ar numi aceasta: contract social, artă a guvernării, legătură socială, pact constituţional.

O ţară nu există decât în măsura în care este constituită politic. Ţările nu sunt „bune" sau „rele", ci doar bine sau rău întemeiate. Responsabilitatea etică a acestui proces de constituire politică revine exclusiv elitelor. Nu este adevărat că, intrând în vârsta democratică, societatea românească are politicienii pe care îi merită. Reciproca este mai degrabă valabilă. Politicienii

democrației românești postcomuniste au societatea pe care sunt capabili să o instituie.

Societatea românească era, printr-o îndelungată tradiție, un organism cu reacții politice lente și, ca atare, predispus la consens, mai ales atunci când cel care propunea termenii acestuia era statul. Puterea post-revoluționară a înțeles imediat utilitatea acestei vocații a consensului și a inclus-o cu profit maxim în strategia sa succesorală. După epuizarea forței de inerție și a relativei stabilități a vechilor structuri, mitul potrivit căruia noua clasă politică ar fi fost o emanație spontană a voinței populare de a modifica termenii consensului a început să se destrame. Societatea s-a trezit în fața unui dispozitiv de putere care consuma o altă materie primă decât iluziile din decembrie '89.

Nici o operație de ortopedie politică nu a fost capabilă să vindece tradiționala fractură a legăturilor dintre societate și puterea instituită. Abolirea utopiei consensului, la adăpostul căreia societatea își putea declina orice responsabilitate față de funcția politică, i-a lăsat pe români singuri, pe fiecare în parte și pe toți împreună, în fața unei decizii fundamentale. Răspunderea pentru soarta țării trebuie delegată automat clasei politice[1], sau se cuvine a fi asumată la nivelul formelor asociative de viață socială? Cu alte cuvinte, numai partidele au voie să facă politică? Sau, și mai bine zis, mai pot oare deține partidele monopolul absolut al politicii, după ce au dovedit că le lipsesc resursele, intelectuale și morale, pentru a exercita un astfel de monopol?

Echitatea în condițiile libertății

Dacă istoria recentă a eșecului ieșirii din comunism ne îndreptățește să fim sceptici cu privire la capacitatea politicii de tranziție de a produce și altceva decât dezechilibre sociale și disparități economice, o gândire strategică de tip kantian ne-ar obliga să rămânem atașați dreptății și egalității, în calitatea lor de

[1] Folosesc conceptul de *clasă politică* așa cum a fost definit de Klaus von BEYME, *Die politische Klasse in Parteienstaat*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993, pp. 11-38; *clasa politică* este un cartel de elite partizane ce-și face apariția odată cu statul partidelor (*Parteienstaat*).

bunuri sociale pe care oamenii le schimbă între ei prin acte reciproce de voință. Sarcina etică fundamentală pe care ar trebui să și-o asume tranziția este – dacă ar fi să reflectăm împreună cu Norberto Bobbio[1] – cea a concilierii echității cu libertatea, a indentificării bazelor individuale ale democrației, a unei articulări echilibrate între libertate și dreptate.

O astfel de poziție mediană, ce s-ar încumeta să țină echilibrul între ideile „de stânga" (a căror vocație este de a valoriza egalitatea) și cele liberale (ce conferă conotații pozitive inegalității) este, în fond, greu de apărat. Cele două poziții sunt, din perspectivă analitică, dacă nu exclusive, atunci cel puțin exhaustive, fiecare în parte. Dacă afirmarea egalității ca ideal poate să se împace cu gândul inegalităților individuale – la nivelul inițiativei economice, al chemării la o educație mai înaltă, al participării politice etc. – ca formă de recunoaștere a unicității fiecărei persoane umane[2], în schimb liberalismul are tendința, chiar la nivelul reprezentanților săi cei mai moderați, să privească exigența pentru o mai mare egalitate efectivă – la nivelul instrucției, asistenței medicale, pieței muncii, locuinței etc. – drept un gest nivelator, ca pe o frână în calea economiei productive.

Pentru liberalism, diferențele și disparitățile sociale ori economice nu sunt un rău în sine, ci semnul unei societăți care funcționează, efectul benefic al raționalității spontane a pieței. Dimpotrivă, pentru gândirea „de stânga", asemenea discrepanțe sunt fundamental maligne, ele putând fi doar temporar acceptate și numai în numele unei redistribuiri viitoare cât mai raționale.

În cele din urmă, libertatea se arată a fi o valoare negativă, definită prin limitele ei, pe când egalitatea este o valoare pozitivă, care solicită o disciplină permanentă a acțiunii sociale, disciplină investită în proceduri. Libertatea trebuie apărată, egalitatea se cere formalizată. Libertatea înseamnă protecție a sferei individuale private, egalitatea presupune multiplicarea voluntară a procedurilor de participare în toate domeniile în care se joacă destinul comun al membrilor unei societăți.

---

[1] Norberto BOBBIO, *Politica e cultura*, Einaudi, Torino, 1955, p. 202.

[2] IDEM, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Donzelli, Roma, 1995, pp. 130-131.

Potrivit lui Bobbio[1], libertatea şi egalitatea sunt, fiecare în parte, valorile centrale ale liberalismului şi respectiv, democraţiei. Ca atare, ele nu sunt consubstanţiale. Liberalismul este mai degrabă o linie majoră, care este însă departe de a fi dreaptă, a gândirii politice, în vreme ce democraţia este o metodă de guvernare. Liberalismul are în vedere îngrădirea puterii în scopul promovării individului ca figură a libertăţii, pe când democraţia are drept scop promovarea individului concret, prin lărgirea accesului acestuia la putere. În acest punct, cele două noţiuni par, în acelaşi timp, ireconciliabile şi convergente.

Privite istoric, liberalismul şi democraţia se arată drept procese antitetice: liberalismul îşi propune ca ţintă îngrădirea drastică a domeniului de exerciţiu al puterii, în schimb democraţia vizează permanenta extindere a acestui domeniu până la completa sa suprapunere cu societatea. Pentru liberali, puterea publică este invitată să-şi restrângă competenţele până la limita minimă ce poate fi imaginată fără a fi pusă în pericol libertatea individuală. Pentru teoreticienii democraţiei procedurale, puterea publică este obligată să se dilate până la limita în care devine capabilă să-i cuprindă, la nivelul deciziei, pe toţi membrii unei societaţi civile.

Există însă un loc conceptual în care liberalismul şi democraţia se întâlnesc într-o logică comună: individul[2]. Atât liberalismul, cât şi democraţia au ca punct de plecare o concepţie individualistă asupra societaţii. Cu singura, dar extrem de complicata deosebire că, de cele mai multe ori, nu concep individul în acelaşi mod. De regulă, liberalismul valorizează individul sub specia libertăţii şi a sigularităţii destinului, pe când democraţia îşi reprezintă individul sub specia egalităţii şi a destinului solidar.

Solidaritatea ca răbdare organizată

Libertatea şi egalitatea pot fi însă privite şi ca fapte de ordin moral, ce nu depind de sistemul politic ca atare, ci de conştiinţa individuală, în măsura în care aceasta este izvorul oricărei decizii

[1] IDEM, *Liberalismo e democrazia*, Franco Angeli, Milano, 1986.
[2] IBIDEM, pp. 32-33.

de natură etică. Solidaritatea – fără de care o egalitate de statut, dacă nu una de condiții nu poate fi concepută – nu locuiește în instituții și coduri juridice; ea este creată de gesturile și acțiunile concrete ale oamenilor care inventează și consolidează instituțiile și legile. Libertatea produce norma de drept, dar aceasta din urmă nu poate crea o stare de libertate.

Solidaritatea nu este un vag sentiment de compasiune ori imaginea unui drum ce se cere parcurs alături de alții, nici măcar încercarea de a atinge în grup, împreună cu alții, un scop determinat, de ordin național, economic sau politic. Solidaritatea nu poate veni decât din conștiința clară a unui destin comun, care se împlinește de către toți și în care se împlinește fiecare în parte și față de care toți membrii unei societăți se află într-o poziție de egalitate. *A face împreună* este, de aceea, predicatul etic al solidarității, *colaborarea* fiind actul ei moral caracteristic. Numai acțiunea solidară, angajarea laolaltă în opere concrete multiplică în proporție geometrică experiența, menită altfel să se consume într-o izolare aritmetică, a libertății individuale și a drepturilor civile.

A lăsa, pe de altă parte, în seama libertății sarcina de a genera în chip spontan solidaritatea echivalează cu o declarație de neîncredere în vitalitatea societății civile. O națiune nu devine liberă prin lege, căci nici cea mai democratică dintre Constituții nu este în stare să împiedice preluarea puterii de către un guvern autoritar și nici nu poate opri fenomenul de masă al autismului moral.

În situația de tranziție a unora dintre societățile care au abandonat mersul spre „viitorul luminos" promis de comunism, situație comparabilă cu cea a intrării într-un tunel aflat la capătul luminii, după formula lui Offe, opțiunea hirschmaniană *exit*, justificată sub specia libertății individuale, devine endemică. Toți cei aflați în tunel doresc să-l părăsească cât mai grabnic. Or, figura tunelului impune opțiunea *voice*, adică dezbaterea, ca fiind singura fondată rațional și echitabilă, drept singura alegere care, în final, poate conduce la o părăsire a tunelului globală și reușită. Dacă posibilitatea libertății reprezintă însăși condiția tranziției, solidaritatea pare să fie singurul criteriu capabil să confere schimbării atât un sens, cât și un orizont etic.

Din perspectiva parabolei tunelului, tranziția românească ar putea fi descrisă în termenii unei economii politice a nerăbdării. Mai întâi, pentru că ținta nu este stabilită din interior, de către actorii sociali, prin transformarea raporturilor lor reciproce și reformularea contractului lor politic fundamental, ci este oferită din exterior, cu titlu de exemplu, de societățile occidentale. Apoi, pentru că nici un actor social nu pare dispus să accepte să se situeze în coloana care va părăsi ultima tunelul. În sfârșit, pentru că clasa politică nu se arată pregătită să joace rolul controlorului de trafic intransigent din punct de vedere etic și rațional în materie politică.

Cu alte cuvinte, numai organizarea etică și rațională a exigențelor actorilor sociali, prin confruntarea versiunilor pe care fiecare în parte le dă traseului subteran al tranziției, poate duce la calculul distanței ce mai rămâne de parcurs și a ordinii și ritmului ieșirii din tunel. O tranziție izbutită este o tranziție pe care ești gata să o părăsești numai atunci când îți vine rândul, cu singura condiție ca răbdarea să-ți fie motivată prin explicarea poziției celorlalți sub specia solidarității. Dacă răbdarea nu este organizată, apare riscul ca la capătul tunelului să nu se mai afle nimic.

Puterea de hârtie

Statul de drept este interpretat, de cele mai multe ori, ca fiind singura formă de guvernare care nu revendică, decât în mod cu totul întâmplător, o identitate istorică şi o vocaţie culturală specifică. Fabricat în principiu dintr-o singură materie primă, raţiunea, statul de drept se recomandă ca un produs juridico-politic cu valoare de întrebuinţare universală, învestit cu misiunea de a se substitui pretutindeni regimurilor politice înrădăcinate într-o experienţă istorică particulară. Într-adevăr, în măsura în care statul de drept duce în chip necesar la apariţia unui spaţiu politic autonom, cu un înalt grad de raţionalitate, el nu se poate impune decât prin introducerea unei diferenţe radicale între acest spaţiu public şi cel ocupat de societatea civilă, teritoriu în care se admite până la un punct coexistenţa liberă a intereselor private, culturilor alternative şi identităţilor comunitare.

Astfel definit, statul de drept este expresia juridică a liberalismului politic, cu întreita condiţie ca rolul legii să fie acela de a marca cu precizie frontiera dintre domeniul statului şi cel al societăţii civile, de a da acesteia din urmă posibilitatea să controleze legalitatea actelor puterii şi de a interzice accesul acestora în universul privat al cetăţenilor. În raport cu un astfel de stat, un particular sau o asociere voluntară între particulari se constituie ca subiect de drept numai în calitate de persoană (fizică sau morală) în sens oarecum etimologic, adică de „mască" ce-i îngăduie individului să-şi păstreze anonimatul, să nu-şi dezvăluie pe de-a-ntregul voinţa, să-şi rezerve pentru sine subiectivitatea. De

aceea, în statul de drept, drepturile fundamentale ale omului sunt instituționalizate mai puțin cu scopul de a fi protejate, cât pentru a aminti mereu guvernanților că ele sunt o substanță ce preexistă statului, că sunt sursa materială a existenței juridice a acestuia. Dreptul și puterea își desfac reciproc nodul cu care fuseseră legate laolaltă de monarhiile Vechiului Regim, avantajul fiind de ambele părți: dreptul devine limită a puterii, iar puterea își afirmă legitimitatea prin respectul dreptului[1].

Dreptul la impostură al statului de drept

Această definiție nu poate fi înțeleasă decât din perspectiva unei concepții jusnaturaliste și „nominaliste", ca aceea care, de la Thomas Hobbes la Hans Kelsen, s-a obișnuit să-și reprezinte statul sub trăsăturile unei uniuni libere și consensualiste între indivizi ce cad de acord între ei să se supună unei puteri (*Staatsgewalt*) ale cărei acte rămân imputabile atât în virtutea pactului social care i-a dat naștere, cât și datorită subzistenței în orice instanță suverană a statului a unei capacități juridice naturale, ce nu se confundă cu cea politică[2]. Cu alte cuvinte, statul nu trebuie separat de agenții și magistrații săi, orice act de stat fiind, fundamental, actul unor oameni concreți, nu al unui subiect imaginar numit „stat", care s-ar afla undeva în spatele lor și care i-ar scuti de orice fel de responsabilitate directă. Altfel, dreptul public al statului n-ar mai fi decât un „drept de impostură"[3], o modalitate juridică prin care guvernanții ar atribui unei ficțiuni paternitatea propriilor lor acțiuni politice. Teoria statului de drept „autentic" (*Rechtsstaat*) nu presupune numai o subordonare abstractă a puterii executive față de un legislativ ținut să reprezinte ansamblul cetățenilor, ci, mai mult decât atât, preconizează un control exercitat de cetățeni asupra voinței corpului reprezen-

[1] Cf. Claude LEFORT, *L'invention démocratique*, Fayard, Paris, 1981, p. 64.

[2] E.g. Thomas HOBBES, *Leviathan*, edited by Richard Tuck, Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1991, pp. 166-170

[3] Alexandre KOJÈVE, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallimard, Paris, 1981, p. 355.

tativ. Sau, altfel formulat, statul de drept ar fi forma prin care cetățenii se pot bucura nestingheriți de plenitudinea dreptului lor natural[1].

Nu toți filosofii și juriștii au crezut însă într-o asemenea imagine. Unii dintre ei, de la Hegel la Carl Schmitt, au gândit statul într-o cheie istoricistă și „realistă", ca pe o instituție dotată cu o existență obiectivă și independentă de indivizii asupra cărora își exercită autoritatea. În virtutea unei suveranități impersonale, ce nu-i este nici atribuită prin consensul cetățenilor și nici imputabilă de către particulari, ci este întemeiată pe capacitatea sa de a fi forma istorică a spiritului unei națiuni, puterea de stat exercită monopolul absolut al producției juridice, anulând, prin dreptul pur formal pe care-l creează și îl aplică, toate drepturile subiective ale persoanei. Statul de drept se identifică astfel cu legea, cu formalismul normei de drept scris, cu ordinea de drept pozitiv. Statul este cel care, prin capacitatea sa suverană și indivizibilă de legiferare, conferă și retrage drepturi indivizilor și îi transformă în cetățeni prin intermediul și în limitele dreptului său public. Pentru juspozitivismul legalist modern, într-un asemenea stat nu există drepturi care să preceadă – cronologic și ontologic – statul, singurul drept posibil fiind dreptul pus de stat, sau, după celebra formulă a pozitivismului juridic german *Recht ist nur das positive Recht*. Statul este de drept pentru că se manifestă drept unicul autor și interpret al dreptului, pentru că numai el poate pune și spune dreptul.

Se vede bine că, dacă în prima definiție statul este o construcție transparentă pentru rațiune, iar dreptul ancorat într-o pozitivitate ontologică și într-un anumit voluntarism politic, potrivit celei de-a doua definiții, statul apare ca o totalitate ireductibilă la suma aritmetică a legilor pozitive, iar dreptul ca o noțiune a cărei globalitate transcende conținutul material al fiecărei reguli de drept în parte. Altfel spus, statul de drept se prezintă ca o intuiție primară, ca un ideal investit cu toate caracterele mitului[2].

---

[1] Gérard MAIRET, *Le principe de souveraineté. Histoires et fondements du pouvoir moderne*, Gallimard, Paris, 1997, pp. 256-257.

[2] Utilizez termenul „mit" în sensul definiției lui Ernst CASSIRER, *The Myth of the State*, Yale University Press, New Haven and London, 1946, pp. 3-49.

În prima accepțiune, statul de drept se ivește, teoretic, în urma unei opțiuni politice democratice, a unei reformulări contractuale a suveranității, a unei modificări conștiente a ordinii politice date, a unei raționalizări juridice superioare a realității sociale. În cea de-a doua, se înfățișează ca rezultat al unei arte de a guverna învestită cu legitimitate istorică în sensul ideal-tipului weberian, adică întemeiată pe credința irațională a majorității în legalitatea și raționalitatea actelor de dominație săvârșite de suveran, indiferent dacă acesta este o persoană sau un corp reprezentativ. În primul caz, legitimarea statului de drept trece printr-o operație de alegere explicit exprimată, în cel de-al doilea presupune un consimțământ care se manifestă de cele mai multe ori ca absență a unei opoziții coerent articulate. În prima situație, statul de drept este o problemă politică, în cea de-a doua, o chestiune de guvernare.

Statul de drept „nominalist", de esență liberală, se bazează pe o tehnică de reprezentativitate în care se epuizează ciclic voința politică a cetățenilor și care este menită să lase impresia că, virtual, puterea se organizează de jos în sus, în vreme ce statul de drept „realist", a cărui consistență este mai degrabă mitologică, se bizuie pe o cunoaștere a rosturilor guvernării care disimulează esența raportului de putere dintre guvernanți și guvernați, convertind în rituri electorale cu vocație plebiscitară incapacitatea socială a celor din urmă de a guverna efectiv.

Într-un astfel de univers mitologic, puterea nu este recunoscută ca legitimă cu titlul de delegație electivă, ci ca simbol viu al voinței comune a unei majorități ce se comportă mai puțin ca electorat în mâna căruia stă în orice moment schimbarea, cât ca națiune ce are de atins pe termen lung un număr de obiective majore și globale. Pentru realizarea unui asemenea proiect colectiv se cere, pe de o parte, o anume competență administrativă a guvernanților, iar pe de altă parte un oarecare grad de supunere liber consimțită a guvernaților față de cei care dețin cunoașterea exactă a acestor interese superioare și a artei de a le duce la îndeplinire. Or, această cunoaștere nu se verifică în dezbateri politice, ci este recunoscută ca atare în practica efectivă a guvernării, mai precis în acumularea exercițiului puterii.

Guvernare și politică

Succesul pe termen lung al elitelor ex-comuniste se datorează probabil unei disjuncții radicale între practica efectivă a guvernării și actele politice. Într-adevăr, politicienii români postcomuniști sunt înclinați, aproape fără excepție, să facă o distincție radicală între *guvernare*, unde deosebirile ideologice ori partizane s-ar părea că nu operează, și *politică*, înțeleasă ca viață internă a partidelor sau confruntare interpartizană. Când se află la guvernare, oamenii politici au aerul că îndeplinesc toți aceeași unică misiune: ei gestionează lucruri, cu mai multă sau mai puțină iscusință. În schimb, bunul politician dă măsura talentului său în arta aranjamentelor partizane, în elaborarea strategiilor de imagine și în formularea mesajelor electorale, într-un cuvânt, în administrarea relațiilor dintre oameni. În cele mai multe cazuri, este vorba despre relații ce rămân necunoscute cetățenilor sub raportul motivațiilor, al trasee lor, al pierderilor și al câștigurilor.

O asemenea perspectivă, ce se bazează pe dihotomia dintre *guvernare* (neutră, obiectivă, pragmatică) și *politică* (părtinitoare, conflictuală și oarecum tainică) este premodernă, așa cum o dovedește sentința versificată a lui Alexander Pope: *For forms of government let fools contest; whatever is best administer'd is best*[1]. În secolul al XX-lea, ea descinde însă pe linie directă din viziunea și din practica leninistă. Pe de o parte, sarcina guvernării ar fi să facă reformă, să modernizeze statul și să asigure dezvoltarea economică. Pe de altă parte, rostul politicii ar fi acela de a unifica societatea prin impunerea rolului conducător al unui partid (sau al mai multor partide cartelate, în incomodele condiții democratice) și de a veghea ca acest partid (sau aceste partide) să fie strâns ținute în mână de către o oligarhie.

Având fixate asemenea țeluri, guvernarea nu poate fi decât „științifică", nesuportând viziuni diferite, contestări sau interpretări. Cândva, caracterul obiectiv al guvernării era dat de socialismul științific. După 1989, de-ar fi să-i credem pe oamenii politici, legile istoriei au fost înlocuite de voința, la fel de

[1] Alexander POPE, *Essay on Man and Other Poems*, edited by John Butt, Yale University Press, New Haven, 1963, p. 87.

implacabilă, a instituțiilor financiare internaționale și de constrângerile, tot atât de ferme, ale procesului de integrare europeană. În schimb, ca și în urmă cu cincisprezece ani, politica rămâne exclusiv un loc al practicii umane, este socotită în continuare arta „muncii cu omul", arta de a-ți face drum prin partid și din partid înspre palatele statului. Într-adevăr, dacă unui ministru i se cere de regulă să dovedească că este „un bun specialist", de la un politician se așteaptă să fie „aproape de oameni".

Pentru a folosi un termen platonic, politicianul este un țesător[1]. Spre deosebire însă de omul politic imaginat de Platon, politicianul postcomunismului nu țese o societate politică în numele unei înțelepciuni superioare. El țese însă relații, rețele de influență, legături cu lumea afacerilor și, când necesitățile electorale o cer, chiar și raporturi de comunicare cu cetățenii. El disprețuiește chiar înțelepciunea, în măsura în care teoretizarea, frecventarea ideilor și a valorilor ori elaborarea unor proiecte de societate i se par îndeletniciri incapabile să producă rezultate concrete. Atribuindu-li-se un asemenea statut, atât *guvernarea*, cât și *politica* nu sunt obiecte intelectuale. Ele nu trebuie gândite sau înțelese sub raportul propriilor temeiuri, metode și finalități, ci doar bine practicate de către guvernanți și politicieni sau observate în numele marelui public de către „analiști politici".

Or, politica modernă se afirmă în societățile democrat-liberale ca reflecție asupra posibilității reprezentării corpului politic în condițiile autonomiei individuale și ale echității civile. Politica este înțelepciunea de a construi un proiect de societate capabil să mențină guvernarea cât mai aproape de intersecția dintre libertate și egalitate. Actul guvernării nu este niciodată generat științific sau lăsat în voia pragmatismului, ci comandat întotdeauna de o alegere eminamente politică, adică de modul particular în care cei care guvernează înțeleg să calculeze locul social al acestei intersecții. De aceea, într-o societate democratică, politica devine inteligibilă doar în măsura în care le oferă cetățenilor o oglindă cu ajutorul căreia aceștia să poată mai întâi

[1] PLATON, *Omul politic*, 283a, în *Opere*, VI, traducere de E. Popescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989, p. 432.

să vizualizeze atât ceea ce-i unește, cât și ceea ce-i desparte, iar apoi să măsoare echilibrul dintre libertatea individuală și egalitatea civilă de care au parte. În caz contrar, politica nu este, după formula lui John Dunn, decât un soi de „șmecherie" prin care iraționalitatea raporturilor naturale dintre oameni încearcă să treacă drept normală și, ca atare, reușește să fie acceptată ca normă a legăturilor sociale[1]. S-ar putea spune, folosind categoriile lui Norbert Elias[2], că în lumea occidentală politica democratică îi succede „societății de curte" ca forma cea mai recentă a procesului de civilizație, de raționalizare și disciplinare mutuală a comportamentelor sociale. Altfel spus, cetățeanului îi revine în contextul suveranității democratice funcția atribuită curteanului în monarhiile Vechiului Regim: el este simultan administrator și beneficiar al unui cod de civilitate menit să confere spațiului public nu numai o deplină inteligibilitate, dar chiar și o anume eleganță. Ca orice alt cod social, politica democratică are nevoie de un limbaj propriu, care să facă societatea cetățenilor transparentă pentru ea însăși. Ne așteptăm deci să existe un vocabular „aulic" al statului de drept democratic, a cărui cunoaștere, utilizare și transmitere să fie precondiția transformării unor populații naturale, grupate teritorial și/sau etnic, în comunități de cetățeni întemeiate printr-o alegere colectivă de ordin rațional.

Încă prizonieră a tradiției leniniste, politica postcomunistă este departe de a fi metoda cu ajutorul căreia românii să-și poată gândi, în chip normativ și în calitate de cetățeni, relațiile reciproce și destinul colectiv în cadrul unei legi generale. În plus, în România, tranziția către democrație nu izbutește să-și ascundă pe de-a-ntregul caracterul irațional. Limbajul domniei legii instalat în discursul public imediat după căderea comunismului nu traduce încă o politică suficient de rațională pentru a fi capabilă să disciplineze anomia socială și dezordinea economică. Mai mult, limba politicii contemporane recurge, în România, la un vocabular propriu, dominat de cuvinte precum: corupție, mafie, clientelă, relații, reformă, comunicare, privatizare, imagine, restructurare, sondaje etc. Or, limba „de curte" a cetățeanului, în

---

[1] John DUNN, *The Cunning of Unreason: Making Sense of Politics*, Basic Books, New York, 2001.

[2] Norbert ELIAS, *Die höfische Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2002.

calitate de suveran al regimului democratic, se hrăneşte, mai degrabă, din fondul principal de cuvinte al tradiţiei „nominaliste", liberale, a statului de drept.

Arta guvernării şi pozitivitatea juridică

Istoria României postcomuniste este în măsură să ne arate cum şi în favoarea cui funcţionează în practică mecanismul de recunoaştere socială a grupului autorizat să producă în chip legitim limbajul politic şi ordinea de drept şi, pe cale de consecinţă, tipul de stat care trebuie să corespundă acestei ordini juridico-discursive.

Iluzia unei reinventări spontane a politicului după 1989 şi explozia unui pluralism în bună măsură ornamental au făcut ca o întrebare, pe cât de elementară pe atât de importantă, să fie pierdută din vedere: *potrivit cărei ordini de drept se cuvine guvernată România*? Pentru a afla un răspuns, se cereau explorate câteva piste: care ar trebui să fie operaţiile curente ale puterii, cu ce competenţe este investită şi ce responsabilităţi îşi asumă aceasta, care pot fi resursele acţiunii politice, care este natura rezistenţelor ce s-ar putea manifesta, care sunt proporţiile efortului ce va fi depus, ce concepte ale puterii sunt implicite în acţiunea politică. Pe scurt, s-ar fi cuvenit ca cineva să-şi dea osteneala să elaboreze o *politică de societate*, să readucă la viaţă în mod real şi definitiv funcţia politică şi să construiască pe aceste temeiuri materiale o nouă pozitivitate juridică.

S-a întâmplat însă ca statul, pe care înalţii ierarhi de partid l-au evacuat în decembrie 1989, să rămână la dispoziţia straturilor intermediare ale clasei conducătoare comuniste, care s-au proclamat imediat într-o situaţie de exerciţiu normal al unei puteri legitimate, până la 28 ianuarie 1990, de un consens social fără fisuri semnificative. Deşi în miezul lucrurilor se afla problema guvernării, urgenţa cu care au fost anunţate şi acceptate alegerile a îndreptat în mod obsesiv atenţia asupra domeniului, fără miză, al politicii partizane. Au fost puse în joc antagonisme de tipul neo-comunism/anticomunism, prea intelectuale pentru o societate

care nu trăise coabitarea cu totalitarismul ca pe o opțiune de factură partizană și ideologică, au fost invocate finalități politice – schimbare, democratizare, pluralism – din cale afară de abstracte pentru o națiune al cărei ideal fusese dintotdeauna buna guvernare. Ținta a fost falsă, dar luarea ei în serios de către forțele de opoziție a permis elitelor intermediare să rămână singure în cursa pentru controlul structurilor statului.

Alegerile de la 20 mai 1990 nu au fost nici ele un gest politic, ci o recunoaștere publică a faptului că singurele deținătoare ale unei arte reale de a guverna sunt straturile „birocratice" și „tehnocratice" ale fostei clase conducătoare[1]. În acest context, grupurile de mineri care au invadat capitala pe 29 ianuarie, 19 februarie și 14-15 iunie 1990 nu au avut decât în mod cu totul secundar rolul de a descuraja opoziția, sau l-au avut numai în măsura în care cenzurarea oricărei atitudini incompatibile cu supunerea față de puterea instituită era indispensabilă funcției lor de agenți de legitimare a elitelor financiar-industriale, administrative și juridic-represive comuniste care continuau să formeze birocrația de stat.

Electoratul de la 20 mai, mineriі din ianuarie, februarie și iunie 1990, precum și birocrația ce asigura continuitatea statală s-au recunoscut reciproc nu pe terenul politic, pe care opoziția se găsea exilată într-o gesticulație inutilă, ci în jurul temei guvernării ce trebuia încredințată numai acelora care cunoșteau îndeaproape, datorită unui lung exercițiu, arta puterii.

Statul de drept, așa cum a fost modelat de Adunarea Constituantă aleasă la 20 mai 1990, ține mai degrabă de domeniul mitului. Noul sistem de drept public se alimentează dintr-un izvor pur formal: Constituția din 1965 și dreptul pozitiv al statului socialist, la care se adaugă, din motive de omologare internațională, enunțul câtorva principii de doctrină juridică liberală.

[1] Chiar din primele momente ale postcomunismului, vocile ulterior divergente ale membrilor Consiliului FSN au căzut de acord că continuitatea și funcționalitatea statului nu se pot lipsi de serviciile „bunilor specialiști", inclusiv miniștri, ai defunctului regim, v. stenograma primei ședințe plenare a CFSN din 27 decembrie 1989 reprodusă în Ion ILIESCU, *Revoluția română*, Editura Presa Națională, București, 2001, pp. 69-98.

Constituția din decembrie 1991 este concepută pentru a asigura continuitatea statului și a elitelor care au învățat să-l guverneze, nu pentru a îngădui apariția unei funcții politice în societatea românească, ci pentru a împiedica ca politicul să genereze o elită de un tip diferit, prin referință la valori de natură materială, nejuridică, cum ar fi putut fi, eventual, cele care au dat naștere mișcărilor revoluționare din 16-21 decembrie 1989. Sau chiar cele strecurate în textul *Comunicatului către țară* al Consiliului Frontului Salvării Naționale din 22 decembrie, care, prin impuritatea sa juridică, prin carențele sale de formalism datorate prezenței unor valori de ordin etic și politic impuse sub presiunea evenimentelor, nu a mai fost luat în calcul de Corpul suveran legiuitor care a adoptat Constituția din 1991.

În ciuda unor declarații ocazionale, legitimitatea birocrației post-totalitare și a ierarhiilor ei interne nu se hrănește din Revoluție, din valorile parțial formulate în proclamația din 22 decembrie, ci din experiența neîntreruptă a guvernării statului, așa cum a fost formalizată juridic în Constituția din 1991. Pentru majoritatea prezidențială care reprezintă, din 1990 până în 1996 și după 2000, voința electoratului, istoria nu începe de la Revoluție, ci de la Constituție. Instanța de legitimare nu este o realitate socială, ci un text juridic.

Inflația legislativă

Statul totalitar nu a fost doborât, ci doar reamenajat de vechii locatari cu ajutorul unei arte a guvernării legitimată de consensul popular și, oricât ar părea de paradoxal, cu asentimentul opoziției din acel moment, care nu a știut să remarce la timp cât de redutabilă este ambiguitatea conceptuală a statului de drept. Într-adevăr, cine-ar îndrăzni să pună în discuție, fără să aibă sentimentul că își subminează cariera politică și dă curs unor reflexe totalitare, principiul statului de drept, unanim privit ca un mit situat în afara analizei critice, într-o zonă a ideilor pure și indivizibile rațional. Acest soi de transcendență juridică a statului nu admite alți interpreți ai raționalității actelor sale administrative în afara Curții Constituționale și a Consiliului Legislativ.

Inflația legislativă generată de statul de drept postcomunist vizează, prin urmare, întărirea controlului juridic asupra tuturor segmentelor realității sociale și nu limitarea puterii prin norma de drept. Centralismul administrativ al statului socialist se prelungește și se desăvârșește în capilaritatea normativă a statului de drept, care nu comite în fapt gestul clasic al separării puterilor, ci se mulțumește să înmulțească și să dezmembreze instanțele legale ale puterii pentru a dizolva orice responsabilitate juridică.

În acest fel, nu mai poate fi practic identificată capacitatea juridică naturală a agenților și magistraților statului, devenind imposibilă orice cale de imputare, ba chiar orice atribuire precisă a unei răspunderi legale. Deținătorii puterii nu mai au o adresă civilă, toate actele și faptele lor căpătând o justificare constituțională care-i situează, dacă nu deasupra legii, în orice caz în spatele acesteia.

În calitatea sa de mit și în versiunea sa post-totalitară, statul de drept este utilizat ca o persoană fictivă, ca o mască juridică îndărătul căreia actorii guvernării mențin statul într-un imobilism politic ce le garantează, cel puțin pe termen mediu, pașnica posesie a unei economii obligate să rămână, chiar și în sectorul ei privat, puternic instituționalizată și îndeaproape supravegheată de o birocrație de stat financiar-bancară, precum și controlul unei societăți pentru care absența politicului este o politică în sine.

Statul, în calitate de întrupare politică a unei ficțiuni juridice, este mai mult decât un mod de a controla un teritoriu și de a exercita asupra unei populații monopolul violenței legitime. Statul există mai ales în măsura în care poate fi gândit sub specie normativă. Simplu spus, un stat nu-și îngăduie să recurgă la violență decât în măsura în care legitimitatea sa este indiscutabilă. Iar pentru a fi unanim acceptată, legitimitatea trebuie să satisfacă acel număr de criterii politice, juridice și etice în funcție de care o populație dată se arată dispusă să-și organizeze viața comună.

Un vechi autor transilvănean[1] constata că monarhia administrativă a secolului al XVIII-lea, statul birocratic modern, statul guvernat după criterii raționale ce vizau utilitatea și eficiența

[1] Citat de Mathias BERNATH, *Habsburgii și începuturile formării națiunii române*, traducere românească M. Wolf, Dacia, Cluj, 1994, p. 69.

măsurilor administrative, avea o „putere de hârtie". Cu alte cuvinte, statul modern nu ar avea o existență concretă și palpabilă, ci n-ar fi decât o ficțiune care, pentru a funcționa, recurge la texte, simboluri și semne: Constituție, legi, decrete, ordonanțe, norme, regulamente, dispoziții, instrucțiuni, avize, citații, cecuri, facturi, bancnote.

Statul modern este cel mai mare producător istoric de hârtie scrisă. Autoritatea sa nu locuiește în afara literelor și cifrelor, fiind direct proporțională cu reacția pe care lectura acestor cifre și litere o stârnește din partea cetățenilor. Aceștia reacționează la citirea unui panou care interzice ceva sau execută un anumit lucru după primirea unei înștiințări ce le cere să facă acel lucru ori au certitudinea că au dobândit ceea ce își doreau sau li se cuvenea în momentul în care țin în mână o simplă foaie numită „adeverință", numai dacă ei realizează că toate aceste bucăți de hârtie sunt forma de manifestare a unei puteri care le fabrică și le pune în circulație în mod legitim.

Căci o astfel de putere este fragilă ca orice construcție de hârtie. Ea stă în picioare și se arată capabilă să-și exercite funcțiile doar cu condiția ca toți cei care emit, transmit, primesc și răspund actelor administrative să acorde aceeași semnificație cuvântului scris și să accepte că relațiile legitime de putere trebuie să fie mediate exclusiv de texte. Un stat de hârtie nu rezistă decât într-o civilizație a scrisului, într-o civilizație în care convenția scrisă înlocuiește aranjamentul direct între persoane.

Or, o convenție nu se poate încheia decât între parteneri care, pe de-o parte, se arată de acord să accepte însăși existența procedurală a convenției și, pe de altă parte, hotărăsc că au de atins împreună un anumit obiectiv comun. Convenția este deci, simultan, angajament și proiect. Convenția nu constrânge decât în măsura în care promite, și nu poate promite decât atât timp cât constrânge.

Într-un stat birocratic modern, adică într-un stat de hârtie, oamenii iau în serios actele puterii numai dacă se simt, oricât de indirect, ca fiind o parte a acestei puteri, în calitatea lor de cetățeni și doar atâta vreme cât li se pare că pot descifra obiectivele puterii într-o cheie etică. Altfel, producția de hârtie a statului birocratic

devine lipsită de sens. După cum se poate dovedi inutilă, din motive evidente, şi într-o societate incomplet cucerită de cultura scrisă.

Dificila perpetuitate a statului

În ceea ce-o priveşte, civilizaţia românească nu s-a manifestat ca o civilizaţie a scrisului decât foarte recent. În 1945, unul din doi români era încă atins, în diferite grade, de analfabetism. Pentru această categorie de cetăţeni, statul nu lua decât forma concretă a funcţionarului care percepea impozitul funciar. În 1998, se pare că a fost inaugurată oficial o eră a dezalfabetizării. Aproape o treime din generaţiile care au terminat de atunci şcoala generală obligatorie, a cărei calitate este oricum extrem de precară, nu a reuşit, nu a dorit să mai continue studiile sau a fost repartizată din oficiu în filiere şcolare ale eşecului (şcoli de meserii etc.). Pentru aceste generaţii, ca şi pentru cele care le vor urma, statul nu se va prezenta decât sub chipul agentului de poliţie sau al funcţionarului fiscal.

Deocamdată, majoritatea românilor de ieri şi, după toate aparenţele, o parte considerabilă a românilor de mâine nu a cunoscut şi nu va cunoaşte decât versantul represiv al statului de hârtie. Pentru ei, statul este întrupat în persoane cu care poţi trata prin negociere directă. Bazele corupţiei sunt astfel solid aşezate pentru viitor. Eforturile principilor fanarioţi de a face ca raporturile dintre români şi funcţionarii publici să nu se desfăşoare decât prin intermediul scrisului[1] şi cu evitarea oricărei legături directe se dovedesc, după două secole şi jumătate, a fi fost zadarnice. De atunci şi până astăzi, petiţia care nu este însoţită de prezenţa persuasivă a petentului are puţine şanse de reuşită.

Căci, în România, oamenii sunt cei care se bucură de autoritate. Instituţiile statului, de la guvern şi până la cel mai neînsemnat birou comunal nu reprezintă mai mult decât decorul în care se exercită autoritatea unor persoane. Inadecvării sociale şi inautenticităţii acestor instituţii – de import atât în epoca cenzitară, ca şi în cea a democraţiei parlamentare ori, poate mai

[1] Daniel BARBU, *Bizanţ contra Bizanţ. Explorări în cultura politică românească*, Nemira, Bucureşti, 2001, pp. 84-85.

ales, în cea totalitară – li s-a opus, ca pretutindeni în Europa centrală și răsăriteană[1], autenticitatea relațiilor interumane. Ceea ce înseamnă că autoritatea nu este o consecință naturală a funcției, ci un rezultat al caracterului și temperamentului titularului, precum și al resurselor politice sau economice de care acesta poate dispune. Statul de hârtie nu este pentru români nici o formă de autenticitate și nici un izvor de autoritate. Autoritatea ține mai degrabă de capacitatea de a ține relații, de a servi sau menaja interese, de a obține și de a distribui avantaje ori de posibilitatea legală de a recurge la violență.

Funcția nu conferă de la sine autoritate, ci omul dă conținut funcției. De aceea, fiecare ministru, uneori chiar în interiorul aceleiași coaliții, se simte dator să-și reinventeze ministerul, să-i schimbe atribuțiile, să-i primenească personalul, să anuleze tot ceea ce a realizat predecesorul său. Iată de ce tema politică a „moștenirii grele" este invocată sistematic în epoca tranziției: guvernul Roman a avut de desfăcut tot ceea ce făcuseră comuniștii, guvernul Stolojan a pacificat tot ceea ce tulburase guvernul Roman, guvernul Văcăroiu a refăcut tot ceea ce risipiseră guvernele anterioare, guvernul Ciorbea și-a propus să conteste tot ceea ce confecționase guvernul Văcăroiu, guvernul Vasile a avut de recuperat tot ceea ce n-a reușit să ducă până la capăt guvernul Ciorbea, guvernul Isărescu a dorit să macrostabilizeze tot ceea ce destabilizase guvernul Vasile, iar guvernul Năstase se prezintă drept primul care știe cu adevărat cum să guverneze.

Perpetuitatea, una din trăsăturile cele mai vechi și mai stabile ale statului modern, este subminată de fiecare nouă învestire a unui guvern sau a unui ministru. O asemenea practică de personalizare succesivă a autorității împiedică, în fond, transformarea statului român într-un stat de hârtie. O astfel de practică se dovedește, în plus, responsabilă de funcționarea unei structuri statale mult mai puțin solide decât s-a arătat a fi, în alte părți, statul impersonal de hârtie.

---

[1] George SCHOPFLIN, „Culture and Identity in Post-Communist Europe", in Stephen WHITE, Judy BATT, Paul G. LEWIS, editors, *Developments in East-European Politics*, Duke University Press, Durham, N.C., 1993, p. 26.

Nimic nu pare mai curios în acest context decât insistența naivă cu care discursul (neo)liberal românesc reclamă o reducere a funcțiilor statului. Statul românesc de tranziție este deja un „stat minim". Eficiența sa este inexistentă, iar autoritatea sa aproape absentă. Mai întâi, pentru că autoritatea statului de tranziție nu se exercită din principiu, oricât de imperfect ar izbuti să o facă în practică, decât asupra celor care au știința și voința de a accepta și respecta convenția pe care o presupun tacit toate actele scrise.

Poporul împotriva societății

Delegitimarea comunismului nu a adoptat forma unui proces istoric de factură ideologică, căci postcomunismul nu a legitimat imediat partizanatul politic și nu a considerat ca firești conflictele de interese. Societatea românească a stăruit, după 22 decembrie 1989, să caute formule „antipolitice" de agregare, populismul fiind prima dintre acestea care s-a prezentat la apel.

În general și într-o accepțiune destul de puțin riguroasă, populismul nu este totuna nici cu demagogia naționalistă și nici cu autoritarismul. Populismul n-ar fi decât incapacitatea sau lipsa intenției de a discerne, atât în actul de guvernare, cât și în strategia de câștigare a puterii, între „interesele poporului" (*the interests of the people*), pe care guvernul se cuvine să le slujească și „înclinațiile poporului" (*their inclinations*), cărora guvernul trebuie să li se opună cu tărie, potrivit unei distincții fondatoare a doctrinei clasice a democrației reprezentative[1]. Iar prețul unei asemenea absențe voite de a discerne între ceea ce în mod rațional poate fi identificat drept util pentru societate și pornirile iraționale ale populației este plătit în chip necesar de elite.

O astfel de confuzie s-a instalat în România în primele luni după decembrie 1989. Restructurarea funcției politice în societatea românească nu s-a produs în urma confruntării unor proiecte alternative de viitor, ci s-a desfășurat în jurul unor teme de natură ideologică. Elita integrată politico-economico-administrativă

[1] *The Federalist Papers*, edited by G. Wills, no. 71, Bentam Books, New York, 1982.

constituită a privit schimbarea de regim doar ca pe o operație de autoselecție și de redistribuire a sarcinilor de comandă dinspre aparatul de stat spre cel economic. În fața ei, singura elită alternativă care s-a putut manifesta fără întârziere a fost cea intelectuală.

Bipolarismul ideologic

Ca pretutindeni în Europa centrală și răsăriteană[1], doar intelectualii, și în primul rând scriitorii, erau în măsură să-și justifice angajamentul politic printr-o tradiție, de obicei firavă, de cele mai multe ori apocrifă, de disidență, activă sau pasivă, dacă nu chiar de opoziție. Or, această elită intelectuală nu avea, prin definiție, proiecte, ci doar cuvinte, și încă de un ordin extrem de teoretic. Imediat după căderea regimului comunist, intelectualii legați, real sau virtual, de istoria incertă a disidenței românești și-au conjugat acțiunile exclusiv la timpul trecut: la mai-mult-ca-perfectul României interbelice, la perfectul compus din scrisori și petiții al rezistenței la comunism și la imperfectul revoltelor spontane din 16-21 decembrie.

Faptul că singurii adversari coerenți ai clasei conducătoare comuniste care, sub presiunea străzii, declanșase în dimineața zilei de 22 decembrie 1989 un proces de garantare prin autoselecție a propriului viitor, s-au recrutat la început aproape exclusiv din mediile intelectuale a căror legitimitate politică se bizuia pe contopirea, entuziastă dar lipsită de inocență, a mai multor trecuturi a avut cel puțin trei consecințe majore.

---

[1] Postcomunismul a dezvoltat un complex al inferiorității efectivelor și eficienței disidenței românești în raport cu celelalte țări central-europene. În România, se spune de obicei, regimul a fost mai dur decât în alte părți, iar cei care au avut curajul să se expună, individual sau organizat, represiunii au fost mai puțin numeroși și influenți. Există desigur diferențe de la o țară la alta, dar, exceptând Polonia, se uită că nicăieri disidența nu a avut o pondere socială cu adevărat semnificativă înainte de 1989. În Cehoslovacia, de exemplu, unde societatea civilă trece drept cea mai solidă și cea mai veche, doar 1.864 de persoane au îndrăznit să semneze *Charta 77* și, chiar în iunie 1989, când regimul era într-un evident proces de descompunere, doar 39.000 de cehi și slovaci au fost interesați să semneze *Câteva propoziții*, Tony JUDT, „The Past is Another Country: Myth and Memory in Postwar Europe", *Daedalus*, 121, 1992, p. 102.

Mai întâi, asalturile ideologice coordonate de intelectuali, care, deşi participau la guvernarea provizorie prin doi membri ai Grupului pentru Dialog Social, se constituiseră simultan ca opoziţie anti-neo-comunistă, au constrâns clasa politică să-şi îngheţe pentru o vreme procesul de autoselecţie, după eliminarea, ce nu putea fi evitată, a lotului de înalţi responsabili de partid aflaţi în funcţie în decembrie 1989. Clasa conducătoare nu a fost deci provocată să se articuleze în conformitate cu un proiect global de reformă, ci doar să explice şi să-şi denunţe propriul trecut. Din această pricină, conflictele sale interne şi competiţia pentru reaşezarea ierarhiilor nu au putut fi consumate şi duse până la capăt.

Ameninţate permanent cu o punere sub acuzaţie ideologică nediferenţiată, elitele comuniste au fost constrânse să-şi recupereze vechile reţele de solidaritate şi să-şi extindă, în final, protecţia chiar şi asupra membrilor fostului Comitet Politic Executiv, ale căror procese penale au căpătat un aspect parodic. Autoselecţia, ce se manifestase iniţial sub forma unui conflict destul de violent între generaţii, a trebuit blocată până după martie 1992, când majoritatea parlamentară şi prezidenţială s-a despărţit definitiv de minoritatea guvernamentală fidelă lui Petre Roman.

În al doilea rând, această bipolarizare ideologică cu totul nefirească într-o societate care nu era frământată de opinii politice adverse şi în care toate categoriile de notorietate publică, inclusiv cele intelectuale şi culturale, fuseseră dobândite în cadrul oferit de regimul totalitar, este responsabilă de succesul reinventării partidelor „istorice"[1]. Şi în alte ţări din Europa centrală şi de sud-est, în Cehia, Slovacia, Ungaria sau Bulgaria de exemplu, au reapărut, după prăbuşirea regimurilor totalitare, partide care preluau un nume şi o istorie pre-comuniste. Aceste partide au avut însă o carieră relativ marginală[2].

---

[1] Despre reînfiinţarea şi evoluţia PNŢCD, Alexandra IONESCU, „La résurgence d'un acteur politique en Roumanie. Le Parti National Paysan Chrétien-Démocrate", *Studia Politica. Romanian Political Science Review*, II/1, 2002, pp. 141-202.

[2] V. pentru o analiză în spirit rokkanian a re-emergenţei, Maurizio COTTA, „Building Party Systems after the Dictatorship: the East European Case in a Comparative Perspective", in Geoffrey PRIDHAM, Tatu VANHANEN, editors, *Democratization in Eastern Europe. Domestic and International Perspectives*, Routlege, London and New York, 1994, pp. 112-114.

În schimb, în România, războiul ideologic care a izbucnit la 12 ianuarie 1990 s-a purtat exclusiv în jurul trecutului şi a avut nevoie de soldaţi care să ştie să mânuiască arsenalul memoriei. Somând clasa politică să-şi asume o istorie de care era oarecum jenată şi pentru a nu ieşi din logica înfruntării dintre neocomunism şi anticomunism, intelectualii au fost nevoiţi să-i opună, în lipsa unui proiect politic, un program ideologic, cel al României interbelice ca model de pluripartidism şi democraţie parlamentară. În acest fel, disidenţa se situa ea însăşi într-o continuitate istorică, cea a rezistenţei la comunism inaugurată în perioada 1944-1947 de Partidul Naţional Ţărănesc şi de Partidul Naţional Liberal şi continuată apoi în închisori.

Drept urmare, animată de necesitatea de a avea o istorie mai veche decât cea a epocii totalitare, elita intelectuală a încurajat transferul de competenţă dinspre spaţiul ideologiei anti-comuniste spre cel politic, creditând fără rezerve organizarea partidelor de opoziţie după modelul interbelic. Cu toate acestea, înainte de alegerile din 1990, PNŢ şi PNL nu au funcţionat în spaţiul public ca partide politice, ci doar ca „partide culturale"[1], adică în calitate de simboluri uşor de recunoscut ale unei bipolarităţi ideologice ce mima funcţia politică. Ceea ce explică, în bună parte, eşecul lor înaintea unui electorat care nu avea motive să înţeleagă miza disputei ideologice. Chiar şi atunci când, după lecţia primită la 20 mai 1990, intelectualii au încercat să construiască o mişcare politică alternativă, înrădăcinată în societatea civilă, ei au ezitat să deconstruiască în prealabil bipolarismul motivat ideologic, lăsând Partidul Alianţei Civice să se sufoce în atmosfera încărcată de trecut a Convenţiei Democratice[2].

În al treilea rând, primatul de care s-a bucurat ideologia în dezavantajul politicului şi importanţa acordată memoriei colec-

---

[1] Geoffrey PRIDHAM, „Political Parties and their Strategies in the Transition from Authoritarian Rule: the Comparative Perspective", in Gordon WIGHTMAN, editor, *Party Formation in East-Central Europe. Post-Communist Politics in Czechoslovakia, Hungary, Poland and Bulgaria*, Edward Elgar, Aldershot, 1995, pp. 2-13.

[2] Pentru o prezentare descriptivă şi factuală a evoluţiei CDR, Dan PAVEL, Iulia HUIU, *„Nu putem reuşi decât împreună". O istorie analitică a Convenţiei Democratice*, 1989-2000, Polirom, Iaşi, 2003.

tive în defavoarea proiectului de viitor în anii 1990 și 1991 au făcut ca reflecția asupra sistemului constituțional și arhitecturii instituționale a noului regim politic să treacă pe planul al doilea. Întrebarea reală la care societatea a fost chemată să răspundă la 20 mai 1990 nu a fost, așa cum s-au încăpățânat să creadă intelectualii, „cine și cum va face procesul comunismului românesc", ci „ce fel de Constituție și ce tip de instituții politice va avea România"?

S-a întâmplat însă ca întreaga dezbatere ce a însoțit elaborarea Constituției să se epuizeze aproape complet pe pista fără ieșire și, în fond, neînsemnată sub raportul structurării noilor instituții democratice, a dilemei, mai degrabă de ordin moral decât pertinentă politic, monarhie/republică. Și în această privință, discuțiile care ar fi trebuit să se desfășoare pe temeiul solid al analizei instituționale, al studiului tradițiilor constituționale și culturii politice românești, al strategiilor legislative în societățile de tranziție, al calculului macroeconomic, al dreptului și politicilor comparate, al anchetelor de teren și sondajelor de opinie, s-au concentrat exclusiv pe terenul ideologiei și al mitizării valorilor trecutului.

Rezultatul acestei deplasări de planuri a fost blocarea pe termen lung a reformei statului. Inabil redactată, confuză în concepție, ambiguă ca doctrină, Constituția din 1991 a fost învestită de autorii ei cu unica funcție de a înfățișa sub trăsăturile statului de drept tipul de organizare statală pe care regimul comunist l-a fabricat timp de cinci decenii. Deși România a trecut printr-o situație revoluționară, statul a rămas fundamental același, beneficiind doar de o altă încadrare juridică.

Scurta istorie a populismului românesc

Clasa conducătoare aflată în posturile de comandă ale statului în timpul și după evenimentele din decembrie 1989 a știut să întoarcă în propriul ei avantaj faptul că a fost obligată de către elita intelectuală să-și arate actele de identitate pe terenul ideologic și nu pe cel al dezbaterii politice. Căci niciodată în

conflictele ideologice nu contează cu adevărat de partea cui se află dreptatea şi cine este mai devotat binelui comun. Important este ca cel prins într-o astfel de încleştare să înţeleagă mai repede decât adversarul său cum trebuie procedat pentru a da impresia majorităţii că interesul ei istoric este să se lase în voia tuturor înclinaţiilor, pornirilor şi idiosincraziilor de care aceasta este frământată. Cu alte cuvinte, dacă ideologia conduce rar către soluţii politice, populismul, ca strategie de legitimare politică, se hrăneşte adesea din ideologie. Frontul Salvării Naţionale a deschis succesiunea politică a Partidului Comunist în calitate de moştenitor firesc tocmai prin organizarea consensului popular împotriva intelectualilor.

Adoptând, din 28-29 ianuarie 1990, o strategie populistă de legitimare a guvernării provizorii, FSN s-a bizuit pe neîncrederea tradiţională pe care larga majoritate a românilor o nutreşte faţă de cultura elitelor şi de educaţia superioară. Într-adevăr, de voie sau de nevoie, românii se arată deferenţi faţă de ierarhiile politice şi administrative, iar averea le impune întotdeauna respectul, chiar şi atunci când acesta este amestecat cu invidia. În schimb, învăţătura care nu este dublată de o poziţie de forţă în birocraţia statului sau de bunăstare este, de obicei, tratată cu dispreţ. Puterea asupra cuvintelor şi valorilor din care este făcut capitalul simbolic al intelectualilor rămâne, de obicei, neputincioasă într-o cultură politică în care valorile nu au nici un fel de cotă, iar argumentele raţionale nu au darul să convingă vreodată pe cineva.

Cultura de elită şi educaţia înaltă au fost întotdeauna privite ca exterioare normalităţii, ca o îndeletnicire „clericală", ca o patologie a unui grup ce trăieşte după alte reguli decât majoritatea societăţii. Cel mai vechi observator al acestui fenomen este Dimitrie Cantemir: „Moldovenii nu numai că nu iubesc învăţătura, dar aproape toţi o urăsc... Ei cred că învăţaţii nu pot fi cu mintea întreagă în aşa măsură încât, atunci când vor să laude ştiinţa cuiva, spun că a ajuns nebun de prea multă învăţătură. În această privinţă o vorbă proastă, care se aude des în gura moldovenilor, este că învăţătura e treaba preoţilor, mireanului îi

este de ajuns să învețe să citească și să scrie, să știe să-și semneze numele"[1].

Această rezervă populară față de învățătură, așa cum este descrisă de Cantemir sau mai târziu de Ion Creangă, nu este nici folclorică și nici revolută. Statisticile o aduc până pe pragul noii democrații românești. Clasa superior educată este, în România, mai puțin numeroasă, proporțional, decât în celelalte țări central și est europene. În 1989, rata de încadrare în învățământul superior (i.e. procentul studenților la toate formele de învățământ superior din totalul tinerilor între 20 și 24 de ani) era în România de 9%, în timp ce în Ungaria se înregistrau 15%, în Cehoslovacia 18%, în Polonia 20%, iar în Bulgaria 26%[2].

Împotriva unei astfel de elite însingurate, clasa conducătoare a mobilizat propria elită populară, eșantionul cel mai puțin educat, dar și cel mai bine plătit al „poporului" pentru care intelectualii „nu pot fi cu mintea întreagă". În 1990, anul în care Ion Iliescu a făcut apel în câteva rânduri la sprijinul „poporului" și al „clasei muncitoare", în ierarhia europeană a câștigurilor relative pe ocupații, minerii români desfășurau cea mai bine remunerată muncă cu 250% (100% fiind câștigul mediu în industria chimică), față de 200% minerii cehoslovaci și 220% cei vest-germani, în vreme ce câștigul mediu în construcții, de pildă, era de 140% (150% în Cehoslovacia și 125% în Germania Federală), iar în sănătate de 170% (180% în Cehoslovacia și 210% în Germania Federală)[3].

Nu trebuie căutate conspirații și manipulări oculte pentru a explica mineriadele anului 1990. Alegând ideologia ca teren de înfruntare cu puterea constituită în decembrie 1989 și afirmându-se, prin grupuri, reviste și, mai ales, prin Piața Universității, drept singurul adversar redutabil al acesteia, elita intelectuală s-

[1] Dimitrie CANTEMIR, *Descrierea Moldovei*, traducere Gh. Guțu, Editura Academiei, București, 1973, p. 311. Aceeași referință paremiologică și la Ion Creangă: „Dacă-i copil să se joace, dacă-i bou să tragă, dacă-i popă să cetească".

[2] Nicholas BARR, editor, *Labor Markets and Social Policy in Central and Eastern Europe. The Transition and Beyond*, Oxford University Press, Oxford, 1994, p. 262.

[3] IBIDEM, p 130.

desemnat de la sine ca victimă a neînțelegerii și violenței straturilor populare ale societății legate de conducătorul statului printr-o relație de tip populist. Extrema vizibilitate publică pe care și-au oferit-o intelectualii în 1990 a fost privită ca o amenințare de către elitele populare instalate cu gelozie în privilegiile cu care fuseseră răsfățate de regimul comunist și care nu se simțeau descalificate social de precaritatea nivelului lor de instrucție.

Contribuția românească la tipologia populismului constă în aceea că, în 1990-1991, nu avem de-a face cu un conducător harismatic care ia cu asalt pozițiile elitei politice și economice în fruntea unei armate de marginali și dezmoșteniți, ci cu șeful unui aparat politico-birocratic care stârnește masele, îngrijorate de soarta umilelor privilegii pe care le acumulase în epoca totalitarismului, împotriva elitei intelectuale.

Prin urmare, populismul românesc pare să fi fost mai degrabă ispitit de *ohlocrație* decât de demagogie. Așa cum a fost lansat de Polybios și explicat ulterior de Roussseau, termenul *ohlocrație* definește o democrație trunchiată: poporul își impune, uneori cu violență, suveranitatea, dar numai pentru a delega imediat exercițiul și responsabilitatea acesteia unei persoane sau unui grup în temeiul unui efect de imagine, nu al unei alegeri raționale[1].

Ion Iliescu a reușit să evolueze politic ca un conducător d expresie populistă atâta timp cât a lăsat impresia că nu es purtătorul unor opțiuni partizane, ci generalul unui front popula strategul unei mișcări de mase. În acest mod, el urma o tradiție politică ilustrată cu precădere în România, cea a „populismului guvernamental"[2]. Iar blocarea procesului de autoselecție în rândul clasei politice până în martie 1992 i-a îngăduit să joace nestingherit acest rol în primii doi ani după Revoluție. În clipa în care deznodământul conflictului între generații din sânul clasei conducătoare n-a mai putut fi amânat și sistemul de partide s-a cristalizat în preajma alegerilor de la 27 septembrie 1992,

[1] Georges BURDEAU, *Traité de Science Politique. VI. Les régimes politiques*. Presses Universitaires de France, Paris, 1985, pp. 144-145.

[2] Guy HERMET, *Les populismes dans le monde. Une histoire sociologique XIXe-XXe siecles*, Fayard, Paris, 2001, pp. 259-262.

președintele a fost nevoit să-și asume deschis condiția pe care a avut-o, de fapt, întotdeauna, cea de înalt funcționar de partid.

De aceea, istoria recentă a populismului românesc este scurtă. Ea nu a durat decât cei doi ani în care, angajată într-o luptă ideologică cu elita intelectuală, clasa conducătoare a guvernat țara în regim de front popular. Constituirea sistemului de partide și declinul bipolarismului ideologic au condus, în cursul anului 1992, la o schimbare de regim. Frontul popular, care recursese pe cale naturală la strategii de factură populistă a fost înlocuit de o partidocrație pentru care tactica coaliților și tehnica utilizării majorităților parlamentare a devenit principiul fundamental de guvernare.

Împreună cu Frontul a apus și înfruntarea ideologică dintre popor și elite, iar intelectualii s-au văzut, încă o dată, excluși ca atare din spațiul politic. Paradoxal, autoritatea publică a elitei intelectuale pare să aibă, în România, aceeași speranță de viață ca și practicile populiste.

Între alegerile din 1992 și cele din 1996, dialectica conflictuală putere neo-comunistă/societate civilă a irosit aproape pe de-a-ntregul modestul capital de participare la viața publică pe care cei mai mulți dintre români erau dispuși să-l investească în constructarea unei noi legături politice. Alegerile din 2000 au confirmat această tendință printr-o prăbușire dramatică a nivelului de participare la vot. Funcția politică „slabă", cea îndeplinită de spectacolele electorale și parlamentare, a fost preluată de către partide. Funcția politică „tare", cea care întemeiază națiunea, a revenit din nou statului.

Cine sunt românii?

Pentru români, statul nu a fost și nu este un nume dat modului în care se organizează și funcționează puterea în sânul unei comunități politice, ci idealul mesianic, unitar și indivizibil al unei comunități naționale. Cu o scurtă întrerupere între 1948 și 1965, statul a fost, în epoca modernă și contemporană, un bun național, considerat ca atare de imensa majoritate a românilor, indiferent de orientarea politică a celor care l-au întrupat într-un

moment sau altul. Statul român nu pare să fi fost niciodată cu adevărat un obiect de dispută politică, nu pare să fi purtat vreodată stigmatele unor alegeri partizane.

Actorii politici principali ai tranziției par lipsiți aproape cu desăvârșire de ambiția de a realiza în afara statului legătura socială elementară ce poate fi descrisă în termeni de solidaritate. Localitățile României, după o sută cincizeci de ani de modernitate, nu formează încă comunități rurale sau urbane, ci doar așezări rurale sau urbane. Ele sunt simple areale geografice și demografice și nu spații publice întemeiate pe regula solidarității și pe principiul binelui comun. Singurul lucru pe care îl au în comun cei mai mulți dintre locuitorii acestor așezări este etnia. Din această perspectivă, se poate spune că ei alcătuiesc o națiune. Lipsesc însă toate celelalte atribute constitutive ale națiunii moderne. Nu există nici măcar semne evidente că națiunea politică ar fi pe cale de a se naște în România.

Este firesc ca, într-un stat al cărui unic element de coeziune este de natură etnico-lingvistică și care refuză cu încăpățânare să adopte orice fel de alt mecanism politic de producție comunitară, interesul național să fie definit și promovat exclusiv sub înfățișarea interesului etnic. Căci prioritatea politică fundamentală este conservarea și consolidarea singurei legături sociale posibile, legătura de neam. Apartenența la comunitate, ca bun social primar pe care-l distribuim unii altora[1], este înțeleasă de români în cheie strict etnică. Atâta vreme cât statul însuși este definit în Constituția României ca fiind un stat „național"[2], rezultă că, în pofida oricăror garanții juridice, cetățenii români de altă etnie decât cea majoritară sunt, în ultimă instanță, deposedați de stat, devin *stateless persons*[3].

Simpla existență a procedurilor democratice nu este o condiție suficientă pentru a încuraja astfel de persoane să se simtă parte

[1] Michael WALZER, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York, 1983, pp. 31-32.

[2] V. pentru o analiză amănunțită, Cristian PREDA, „La nation dans la Constitution", *Studia Politica. Romanian Political Science Review*, I/3, 2001, pp. 733-762.

[3] Michael WALZER, *loc. cit.*

a statului şi să participe la viaţa naţională, atâta vreme cât democratizarea nu este însoţită de o întemeiere a statului pe dreptate (*rightfulness*)[1]. Statul de drept este obligat să fie un stat drept.

Căderea regimurilor comuniste a lăsat statului de drept succesor o misiune redutabilă: căutarea poporului sau chiar regăsirea naţiunii sub forma unui proiect politic care să constituie o alternativă la proiectul „naţiunii socialiste fără clase". Misiunea s-a dovedit dificilă, deoarece aproape peste tot în Europa centrală şi de sud-est, societăţile erau obişnuite să se pună în valoare prin elemente de natură etnică. Cu siguranţă că renaşterea memoriei colective, a demnităţii popoarelor, a identităţii lingvistice şi culturale reprezintă în sine un fenomen compatibil cu practicile democratice. Popoarele au dreptul la istoria şi la destinul lor. Dar dacă istoria nu este în sine un proiect politic, naţiunea democratică fondată pe drepturi şi libertăţi publice reprezintă prin excelenţă un asemenea proiect. Fără îndoială că popoarele – comunităţi de trai, de tradiţii, de limbă, de cultură şi câteodată şi de religie – nu numai că preced naţiunile politice moderne organizate de stat, dar le însoţesc şi le întăresc prin intermediul reţelei de solidarităţi dezorganizate ce funcţionează la nivelul societăţii civile. Naţiunea democratică, prin faptul că atribuie politicului rolul de substanţă fundamentală a legăturii sociale şi de iniţiator al unei transfigurări juridice a persoanei, se constituie ca proiect universal. Ea este în principiu accesibilă tuturor popoarelor şi nu este incompatibilă cu vreo istorie anume.

Dacă popoarele sunt produsul „obiectiv" al unui parcurs istoric, naţiunile nu pot fi decât rezultatul „subiectiv" al unui demers constituţional. Dacă aşa stau lucrurile, tipul de patriotism pe care acestea se cuvine să-l ceară din partea cetăţenilor este un „patriotism constituţional"[2], după formula dată de Habermas virtuţii democratice în care Montesquieu unea deja iubirea de patrie şi iubirea faţă de legi[3].

---

[1] Robert A. DAHL, *Democracy and Its Critics*, Yale University Press. New Haven, 1989, p. 207.

[2] Jürgen HABERMAS, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, pp. 603-604.

[3] *Esprit des lois*, IV, v.

Cu alte cuvinte, îți iubești țara și ești gata să-ți dai viața pentru patrie numai dacă legile acesteia sunt drepte și doar cu condiția să te simți reprezentat în procesul de elaborare a acestor legi. Se spune adesea că într-o societate democratică, într-un stat de drept nimeni nu este mai presus de lege. Ar trebui poate adăugat că, într-o națiune democratică, nimeni nu trebuie să fie nici mai prejos de lege și nici în afara acesteia.

Numai că, în conformitate cu litera Constituției României, „Suveranitatea națională aparține poporului român" (art. 2, alin. 1), iar „Statul are ca fundament unitatea poporului român" (art. 4, alin. 1); în schimb, „România este patria comună și indivizibilă a tuturor cetățenilor săi, fără deosebire de rasă, de naționalitate, de origine etnică, de religie, de sex, de opinie, de apartenență politică, de avere sau de origine socială" (art. 4, alin. 2).

Textul pare să opereze cu două noțiuni care nu sunt identice: pe de o parte *poporul român*, caracterizat prin unitate, titular al suveranității naționale și fundament al statului, iar pe de altă parte, *cetățenii români*, cărora România le aparține ca patrie comună și care se bucură de acest statut indiferent de originea lor etnică, de confesiune sau de orientare politică.

Faptul că *poporul român* este, în accepțiunea Adunării Constituante, o noțiune organică de factură etnică o dovedește art. 7, care vorbește despre „românii din afara frontierelor țării" și despre „păstrarea, dezvoltarea și exprimarea identității lor etnice, culturale, lingvistice și religioase". Exact aceleași cuvinte sunt folosite în articolul precedent cu privire la „persoanele aparținând minorităților naționale" (termenul *cetățean* fiind, probabil neîntâmplător, evitat în contextul respectiv), care și ele ar avea dreptul tot la „păstrarea, la dezvoltarea și la exprimarea identității lor etnice, culturale, lingvistice și religioase"[1].

Constituția identifică deci trei categorii de subiecți politici: *poporul român* (unitar, suveran și purtător al unei identități etnice, culturale, lingvistice și religioase), *cetățenii români* (care beneficiază de drepturi și libertăți și au obligații prevăzute de lege) și

[1] Constituția din 1923 (art. 7, alin. 2) este încă și mai explicită atunci când spune că, prin naturalizare, străinul se „aseamănă" cu românul în ceea ce privește „exercitarea drepturilor politice".

persoane aparținând minorităților naționale (la rândul lor purtătoare ale unei identități specifice). *Cetățenii români* sunt definiți din perspectiva drepturilor și obligațiilor, în vreme ce atât *poporul român*, cât și *persoanele aparținând minorităților naționale* sunt definite pe temeiul identității etnice, culturale, lingvistice și religioase.

Pe scurt, s-ar zice că, în spiritul Constituției postcomuniste, produsul juridic numit *cetățeni români*, între care nu este admisă nici un fel de discriminare, este fabricat din două tipuri de materii prime, de o parte *poporul român* cu identitate etnică unitară și de cealaltă parte *persoane* cu identitate etnică minoritară. Naționalitatea română poate fi deci interpretată, chiar în termenii sugerați de legea fundamentală, ca fiind de natură etnică și nu civică. Cu alte cuvinte, atâta timp cât avem un popor, nu ne mai trebuie și o societate.

Concepția despre cetățenie ce se desprinde din Constituția României este una de factură comunitară, hrănită din *jus sanguinis* și din legături sociale de natură pre-politică[1]. Articolul 54(1) impune tuturor cetățenilor „fidelitatea față de țară" nu numai ca pe o „îndatorire fundamentală", ci ca pe o datorie „sacră", în vreme ce respectarea Constituției și a legilor este doar „obligatorie" (art. 1, alin. 5). Cu alte cuvinte, atunci când evocă țara ca pe o entitate sacră, Constituția se dovedește nu numai purtătoarea unei concepții pre-politice despre națiune, dar și a uneia ne-juridice. Într-adevăr, ce înțeles au oare, în limbajul intens formalizat la care recurge dreptul pozitiv, cuvinte precum *țară* sau *sacru*?

Pe de altă parte, însăși noțiunea de *interes național*, tot atât de ireductibilă juridic ca și cea de țară, devine recurentă în discursul politic românesc numai în acele situații în care națiunea etnică este sau pare să fie amenințată. Frecvența sintagmei, de rară utilizare în perioada interbelică, este deosebit de mare în textele scrise sau rostite de mareșalul Antonescu. Interesul național este, de asemenea, excesiv invocat după 1989, fie în jurul

[1] Ulrich K. PREUSS, „Patterns of Constitutional Evolution and Change in Eastern Europe", in Joachim Jens HESSE, Nevil JOHNSON, editors, *Constitutional Policy and Change in Europe*, Oxford University Press, Oxford and New York, 1995, pp. 116-118.

chestiunilor privind minoritatea maghiară, fie în contextul crizelor internaționale (Kosovo, Irak), fie în cel al integrării europene.

Cum nu-i leagă nimic altceva decât limba și sângele, românii se arată deosebit de sensibili la tot ceea ce înseamnă diferență ori are acrul să pună în discuție soliditatea acestor materii organice din care-și construiesc națiunea. Oricât ar părea de paradoxal, românii sunt, în mod tipic, incapabili de cel mai simplu gest de solidaritate umană, grăbindu-se în schimb să-și demonstreze, în toate ocaziile, solidaritatea națională.

Paradoxul este numai aparent, căci solidaritatea națională și conștiința apartenenței de neam sunt valori „de gata", precontruite, care nu implică nici alegere și nici efort personal. Solidaritatea umană este o valoare a cărei experiență trebuie construită de fiecare în parte. Solidaritatea umană este costisitoare și făcută „pe măsură", ea îți cere să investești timp în folosul celor din jur, îți cere să optezi între propriul tău interes și un interes de factură mai generală. Ea presupune reflecție, responsabilitate, acțiune, gratuitate, devotament și chiar, în anumite situații, sacrificiu. Solidaritatea națională nu solicită decât energie vocală și refuzul pătimaș de a te pune în locul celuilalt.

Interesul național, interesele unei națiuni politice moderne, se organizează în jurul principalelor noduri de solidaritate umană. *Interesul național* este, fundamental și simultan, o problemă etică și o chestiune de politică internă. Așa a fost definit, dintru început, de primii săi teoreticieni, fondatorii Republicii americane. Interesul național are ca obiectiv însăși producerea națiunii, transformarea unei populații într-o comunitate animată de valorile fundamentale exprimate juridic de drepturile omului și de libertățile publice.

În România, *interesul național* este de obicei un atribut al politicii externe, un caz particular al său fiind tratamentul „extern" aplicat minorităților etnice, confesionale sau de altă natură din interiorul statului român. S-ar cuveni însă ca *interesul național* să fie ordonatorul felului în care românii sunt pregătiți să trăiască împreună în calitate de cetățeni. Într-o tranziție care deocamdată nu produce dezvoltare, ci doar diferențe, clivaje și fracturi, *interesul național* ar trebui declinat potrivit unei gramatici a solidarității civice.

Partidocrația: de la Partid la partide

Regimul politic românesc postcomunist, ca de altfel imensa majoritate a democrațiilor reprezentative, nu consideră dreptul de vot ca aparținând sferei drepturilor subiective, ci ca pe un drept creat pe cale exclusiv pozitivă. Astfel, cetățenii nu pot beneficia de dreptul de a alege decât în măsura în care acesta le este acordat prin lege. Drepturile și libertățile fundamentale recunoscute de Constituție nu sunt suficiente pentru ca, doar în temeiul lor, cetățenii români să-și poată exercita drepturile politice, dreptul de vot în primul rând. Pe acesta din urmă, mai ales, ei nu-l pot deține decât în baza unor dispoziții constituționale sau legale speciale.

Cetățeanul român nu devine elector în virtutea acestor drepturi și libertăți, ci numai în limitele legii și în condițiile prevăzute de aceasta. Așadar, legea exclude de la vot, de drept sau de fapt, cetățenii care nu au împlinit 18 ani până în ziua alegerilor inclusiv (Constituția României, art. 36, alin. 1), cetățenii debili sau alienați mintal, cei puși sub interdicție ori condamnați la pierderea drepturilor electorale (Constituția României, art. 36, alin. 2), cetățenii care aplică ștampila pe mai multe patrulatere sau nu o aplică deloc pe buletinele de vot (Legea 68/1992, art. 61, alin. 3), precum și cetățenii care votează formațiuni politice ce nu întrunesc, pe întreaga țară, cel puțin 5% din voturile valabil exprimate (Legea 68/1992 modificată, art. 66, alin. 1).

Atunci când se prezintă la urne, cetățenii nu se află în exercițiul unui drept subiectiv, ce le aparține în chip firesc, ci acționează, din însărcinarea și în forma prevăzută de legiuitor, în numele și în favoarea națiunii ca titulară a unei suveranități

indivizibile. A alege nu mai pare deci a fi un drept, ci, mai degrabă, o funcție izvorâtă din dreptul pozitiv, sau o „funcțiune socială", potrivit concepției juridice românești inspirată de viziunea pozitivistă și normativă a lui Carré de Malberg[1].

Despre ignoranța invincibilă în democrație

Printr-o definiție ce amintește de rigoarea și de subtilitatea dialecticii scolastice, Giovanni Sartori afirmă că democrația nu înseamnă că poporul are întotdeauna dreptate, ci că poporul are dreptul de a greși[2]. Ceea ce echivalează cu a spune că, într-un regim democratic, poporul poate face o alegere greșită, cu condiția să o facă într-un mod liber (*free*) și corect procedural (*fair*). Numai că, după cum s-a observat deja, *the people cannot decide until somebody decides who the people are*[3].

Într-adevăr, din punct de vedere juridic, și mai ales din perspectiva dreptului electoral, popoarele nu există în mod natural. Legislatorii sunt cei care stabilesc întotdeauna cine face parte din popor, precum și condițiile de manifestare legală a voinței sale; ei acționează astfel în scopul de a-și legitima propria lor putere. De aceea, construcția politico-juridică a poporului reprezintă nu doar o operațiune ce precede exercițiul democratic, ci însăși finalitatea acestui exercițiu.

Poporul nu ajunge să se cunoască pe sine, în identitatea politică cu el însuși ce se numește voință generală, decât prin intermediul procesului de reprezentare. Paradoxul hobbesian al reprezentării rezidă în dispariția imediată a corpului politic în chiar momentul unificării sale într-un corp reprezentativ. În

[1] „Cetățenii exercitând suveranitatea prin dreptul de vot, lucrează nu în numele lor propriu, ca proprietari ai unei părticele de suveranitate, ci în numele națiunii pe care ei o reprezintă în acel moment", D. XENOPOL, „Dreptul de vot și reprezentarea minorităților", in *Noua Constituție a României. 23 de prelegeri publice organizate de Institutul Social Român*, București, s.a., p. 138.

[2] Giovanni SARTORI, „How Far Can the Free Government Travel?", *Journal of Democracy*, 6, no. 3, 1995, p. 109

[3] Sir Ivor Jennings citat de Olivier BEAUD, *La puissance de l'État*, P.U.F., Paris, 1994, p. 293 nota 88.

formularea teologică a lui Carl Schmitt, reprezentarea creează premisele necesare pentru ca poporul să fie în acelaşi timp absent şi prezent[1].

O societate politică, în măsura în care este o alcătuire umană pluralistă şi conflictuală, trebuie să moară pentru a da viaţă unui corp reprezentativ, care are datoria şi dreptul de a resuscita deîndată poporul cu ajutorul unei definiţii pozitive şi indivizibile, formulată în limbaj juridic. Îşi păstrează oare poporul conştiinţa propriei existenţe în acest proces de desfiinţare/reînviere? Reprezentanţii care, printr-un procedeu de tip normativ au datoria de a regăsi identitatea poporului pe care-l întrupează, se pot oare înşela şi, mai ales, au ei acest drept?

Oamenii, în calitatea lor de fiinţe raţionale, se pot înşela în mod licit asupra faptelor particulare, dar nu pot invoca niciodată drept scuză necunoaşterea dreptului, credea Sfântul Toma: când pleci la vânătoare, exemplifica el, se poate întâmpla să iei un animal drept un altul, dar eşti ţinut în chip imperativ să cunoşti regulile vânătorii[2].

Singura ignoranţă acceptabilă şi pardonabilă, numită deja *ignoranţă invincibilă* de către Petrus Lombardus[3], este cea care subzistă chiar şi după ce subiectul a făcut cu onestitate tot ceea ce stătea în puterea sa pentru a-şi lumina conştiinţa. Cunoaşterea dreptului, luarea la cunoştinţă a normelor şi procedurilor democratice sau, cum se spune în mod curent, învăţarea regulilor jocului pot oare scuza ignorarea faptelor, practicile defectuase ale democraţiei şi incapacitatea de a stăpâni desfăşurarea procesului politic?

În momentul chemării la urne, când se produce simultan decesul şi renaşterea sa politică, poporul are dreptul de a se înşela asupra persoanelor pe care le votează şi asupra opţiunilor pe care le face. Au oare însă reprezentanţii astfel desemnaţi ai cetăţenilor dreptul de a se înşela asupra identităţii politice a propriului lor popor? Desigur că nu. Erorile de apreciere ale poporului aparţin

---

[1] Carl SCHMITT, *Verfassungslehre*, Achte Auflage, Berlin, Duncker & Humblot, 1993, p. 209

[2] Toma de AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 19, a. 6.

[3] *Sententiae*, II, dist. 22. Cap. 5, in J.P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus, Series latina*, t. 192, Paris, 1854, col. 693.

categoriei *ignoranței invincibile*: în cadrul normativ ce-i este impus, poporul poate lua un animal politic drept ceea ce nu este. Și atâta timp cât respectă regulile „vânătorii" electorale, poporul suveran nu trebuie să-și justifice confuziile și greșelile. Acest privilegiu este însă refuzat corpului reprezentativ, a cărui ignoranță se cuvine să fie întotdeauna vincibilă. Pentru că nu este de ajuns ca reprezentanții să-și imagineze poporul și să-l includă în dezbaterile lor: poporul trebuie să se reflecte și să fie conceput prin intermediul lor[1]. Reprezentarea națională nu dă poporului doar un chip vizibil, ci îi face posibilă existența cu titlu de comunitate umană structurată politic.

Aceasta pare să fie miza teologico-politică a democrației reprezentative. Este ea oare esențială pentru buna funcționare a democrațiilor recent constituite din Europa centrală și orientală? Cunoașterea procedeelor democratice și a mecanismelor reprezentării implică o analiză a corpului politic în termeni juridici. Statul post-comunist poate fi cumva considerat un stat ce se pretează la o asemenea analiză, adică un stat de drept? Popoarele din Europa de mijloc și de est, ca subiecte politice recent câștigate pentru democrație, sunt oare caracterizate de o *ignoranță invincibilă*?

Democrația partidelor

Dizolvarea totalitarismului în tranziție a fost constrânsă să adopte o procedură pozitivă de legitimare democratică, cu scopul de a face ca injustiția generată de privatizarea sistematică (chiar dacă adesea amânată) a bunurilor publice să fie acceptată de societate, procesul de privatizare fiind considerat ca indispensabil reîntoarcerii la capitalism, obiectivul economic și social declarat al postcomunismului. Cum partidul unic nu a fost eliminat de la putere în mod democratic, prin voința liber exprimată a cetățenilor, pluralismul politic și alegerile libere au devenit nu numai elementele politice constitutive ale noului regim, ci și instrumentele juridice ale legitimării dispariției comunismului. Postcomunismul a creat un drept și legi electorale înainte de a fi

[1] Marcel GAUCHET, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998, p. 114

validat printr-o consultare populară, iar societatea a fost chemată să consfințească printr-un ritual electoral un fapt deja împlinit, fără a avea posibilitatea de a-i judeca oportunitatea sau utilitatea.

Hermeneutica modernă a suveranității naționale impune ca numai autorul dreptului pozitiv, adică corpul legiuitor să poată determina regulile potrivit cărora poporul își manifestă voința prin desemnarea reprezentanților săi. Însăși existența poporului, în calitate de entitate activă politic și chemată să-și manifeste voința generală este determinată prin norma de drept. Din punct de vedere juridic, în special din cel al dreptului electoral, popoarele nu există în mod natural. Legiuitorul este cel care stabilește atât compoziția poporului, cât și condițiile în care acesta este îndreptățit să se manifeste politic.

În acest fel, dreptul pozitiv ajunge să concilieze exigența democratică elementară a descifrării cât mai juste a voinței generale cu realitatea de ordin juridic a majorității electorale. Ficțiunea majoritară, potrivit căreia fiecare cetățean votează în numele întregului, inclusiv al celor neinteresați sau împiedicați să ia parte la alegeri ori privați de acest drept prin nesocotirea legală a opțiunii lor, apare ca o construcție politică a poporului menită să facă posibilă și acceptabilă interpretarea votului în termeni juridici de mandat[1].

Pe această cale, voința generală – citită în cheia majorității electorale – devine voință politică. Constituția recurge la această sintagmă atunci când încredințează partidelor rolul de a contribui „la definirea și la exprimarea voinței politice a cetățenilor" (art. 8, alin. 2)[2]. Astfel, în cazul românesc al reprezentării proporționale, lectura mediatizată de partide a voinței generale pare să ducă la limitarea încă și mai drastică a caracterului „democratic" al scrutinului, pentru că nu numai *condițiile* exercitării votului sunt legiferate, ca în mecanica majoritară, dar este stabilit chiar și *criteriul* alegerilor.

---

[1] Cf. Olivier BEAUD, *op. cit.*, p. 298.

[2] Constituția României nu spune ce *sunt* partidele politice, ci doar ce *fac* acestea; pe de altă parte, legea fundamentală, deși se arată precaută la nivelul limbajului (prin folosirea lui „contribuie"), este mai puțin echivocă pe fond din moment ce nu consideră necesar să evoce nici o altă posibilă contribuție la definirea și exprimarea voinței politice.

Scrutinul de listă aplicat în România mai întâi între 1919 şi 1937, apoi după 1990, conferă aparatelor de partid o covârşitoare influenţă asupra procesului electoral. Lista presupune un sistem partizan de selecţie a candidaţilor ce premiază ataşamentul faţă de partid în defavoarea fidelităţii faţă de electorat şi penalizează independenţa de gândire care constituie, de cele mai multe ori, materialul din care se croiesc caracterele. Ea încurajează, pe de altă parte, dezvoltarea unor partide de tip leninist, cu state majore autoritare şi efective disciplinate de militanţi, partide în care decizia este luată la vârf şi difuzată ulterior, pe cale ierarhică, în eşaloanele inferioare. Numai partidele care adoptă o asemenea disciplină „centralist democratică" au şansa de a supravieţui mai multor cicluri electorale. FDSN, transformat în PDSR şi apoi în PSD, a urmat o astfel de cale şi şi-a asigurat o poziţie dominantă în spaţiul partizan postcomunist. Dimpotrivă, PNŢCD, care s-a dovedit incapabil să-şi controleze şi să-şi coordoneze propriul personal politic, s-a văzut în anul 2000 strivit de rigorile reprezentării proporţionale.

Modul de scurtin proporţional transformă, în plan concret, democraţia reprezentativă într-o *democraţie a partidelor*[1]. Acest tip de democraţie este sinonim, în anumite societăţi cum este cea italiană sau belgiană, cu *partidocraţia*, adică cu o formă de guvernare în care partidele deţin monopolul absolut al personalului, resurselor şi politicilor guvernamentale[2]. *Partidocraţia* se deosebeşte de tradiţionalul *party government*, în sensul în care partidele nu exploatează doar temporar şi ciclic un anumit regim politic, ci se confundă cu însuşi regimul, se dizolvă în toate structurile şi entităţile publice[3].

Acest model partidocratic, inseparabil de reprezentarea proporţională, care este atât condiţia obligatorie şi necesară a existenţei sale, cât şi sursa din care-şi trage legitimitatea populară, poate fi oare aplicat politicii româneşti?

Legea electorală românească din 27 martie 1926, de inspiraţie mussoliniană, instituţionaliza deja triumful absolut al parti-

---

[1] V. Bernard MANIN, *Principes du gouvernement représentatif*, Flammarion, Paris, 1995, pp. 270-272.

[2] Mauro CALISE, „The Italian Particracy: Beyond President and Parliament", *Political Science Quarterly*, 109/3, 1994, pp. 442-444.

[3] Gianfranco PASQUINO, *Il sistema politico italiano. Autorità, istituzioni, società*, Bononia University Press, Bologna, 2002, pp. 15-21.

delor în calitate de factori obligatorii de mediatizare a reprezentării. În mod efectiv, partidele şi numai ele dobândeau monopolul suveranităţii naţionale care se putea exprima doar prin intermediul lor, cu excluderea explicită a oricărei reprezentări independente. Alegătorul era tratat ca un soi de „funcţionar naţional" convocat la urne în condiţiile şi cu scopul stabilit de partide, singurele interprete autorizate de lege ale voinţei generale. În plus, prima electorală prin care partidului ce întrunea 40% din sufragiii i se repartizau 70% din mandatele Adunării Deputaţilor, a dus la o incontestabilă „fuziune a puterilor" între executiv şi un legislativ al cărui comportament era integral controlat de partidul de guvernământ, fuziune care constituie una din trăsăturile tipice ale partidocraţiei[1].

Aceasta nu a existat însă în stare pură în România interbelică, deoarece Constituţia din 1923 a consfinţit „regimul dualist" (în sensul lui Guglielmo Ferrero[2]) instaurat la 1866, adică un regim politic în cadrul căruia puterea era împărţită între rege şi Parlament (art. 34, alin. 1, art. 92 şi art. 93, alin. 1). Tipul de alternanţă permis de un astfel de regim a făcut ca niciodată guvernele să nu fie produsul alegerilor, ci, dimpotrivă, ca alegerile să fie întotdeauna rezultatul voinţei executive. Într-un asemenea sistem, consultările electorale nu-şi propuneau să producă prin reprezentare corpul politic al naţiunii, ci doar să legitimeze – într-un mod aproape plebiscitar – alegerea deja consumată a factorului constituţional. În plus, toate guvernele dispuneau de o „zestre"[3] electorală, ce pare să nu fi fost complet

---

[1] Mauro CALISE, op. cit., p. 446.

[2] Guglielmo FERRERO, *Pouvoir. Les Génies invisibles de la Cité*, Librairie Générale Française, Paris, 1988, pp. 111-114.

[3] Concept politic formulat şi testat empiric de Marcel IVAN, *Evoluţia partidelor noastre politice 1919-1932*, Drotleff, Sibiu, s.a., p. 28 şi dezvoltat ulterior de Matei DOGAN, *Analiza statistică a „democraţiei parlamentare" din România*, Editura PSDR, Bucureşti, 1946, pp. 25-45; în România interbelică, guvernele care organizau alegerile se puteau bizui, dincolo de fraude şi presiuni, pe reflexul unei părţi a electoratului de a vota automat cu partidul de guvernământ, oricare ar fi fost acesta; „zestrea" de care beneficia guvernul sporea de la vest spre est: în Banat se putea conta pe mai puţin de 20% din voturi, în timp ce Basarabia aducea puterii peste 80 de procente; dota electorală a guvernului varia de la provincie la provincie, în funcţie de importanţa pe care alegătorii o acordau procesului electoral, de disponibilitatea lor pentru informaţia politică şi de voinţa lor de a discerne şi de a opta în mod autonom.

risipită de deceniile de totalitarism, verificându-se din nou la alegerile din 1992[1]. Practica constituțională care a funcționat fără greș până în 1937 avea următorul curs: regele, în funcție de calcule nu întotdeauna transparente, însărcina un anumit partid cu formarea guvernului, acesta organiza consultarea electorală, câștiga inevitabil alegerile, își atribuia prima prevăzută de lege, controla fără rival corpurile legiuitoare și guverna până în clipa în care monarhul inaugura un nou ciclu, numind un guvern condus de o personalitate recrutată din rândurile unui alt partid[2].

Regimul totalitar s-a acomodat fără dificultăți structurale cu cel puțin trei din componentele vechiului regim politic dualist cu tendințe partidocratice: dominația indiscutabilă a unui partid (de data aceasta riscul alternanței fiind însă complet eliminat), fuziunea dintre puterea legislativă și cea executivă, precum și preeminența șefului statului asupra Parlamentului și guvernului, care nu se manifestă politic decât sub forma unor prelungiri ale voinței acestuia.

Pactul constituțional

Cum în orice schimbare de regim există o prezență reziduală și complex stratificată a trecutului, care acționează pe durata lungă atât la nivelul mentalităților, cât și la cel al compor-

[1] Alegerile din 1992, de pildă, nu au schimbat tradiționalele raporturi conjugale dintre putere și societate. Considerând că guvernarea care s-a prezentat la scrutin a fost o coaliție, pe jumătate involuntară, între FDSN, FSN și PNL, rezultă următorul grafic al încrederii în executiv: 26% Transilvania, 26,5% Crișana-Maramureș, 32,5% Banat, 37,5% București, 46% Dobrogea, 49,5% Oltenia, 56% Muntenia și 58,5% Moldova, v. Dumitru SANDU, *Sociologia tranziției. Valori și tipuri sociale în România*, Staff, București, 1996, p. 170.

[2] Această practică, ce a debutat sub Guvernul Averescu în mai 1920, se inspira din vechea tehnică a „rotativei guvernamentale" utilizată în sistemul cenzitar și era menită să evite surprize de tipul celor oferite de primele alegeri organizate pe baza votului universal la 2-6 noiembrie 1919, scrutin pe care liberalii l-au pierdut, deși primul ministru Arthur Văitoianu avusese sarcina de a pregăti venirea lor la guvernare. În nici paisprezece ani, ea a funcționat de opt ori, cu prilejul alegerilor din mai 1920, martie 1922, mai 1926, iulie 1927, decembrie 1928, iunie 1931, iulie 1932 și decembrie 1933.

tamentelor[1], dubla comutare politică din 1945-1948 şi decembrie 1989 nu a stins memoria practicilor constituţionale potrivit cărora partidele ar avea o capacitate naturală de reprezentare şi nu una de ordin funcţional.

Momentul cel mai important al resuscitării acestei memorii a fost „pactul constituţional" din 18 ianuarie 1990, în urma căruia a fost emis Decretul-lege 81 din 9 februarie privitor la înfiinţarea Consiliului Provizoriu de Uniune Naţională. Ca orice pact constituţional şi acesta a avut două componente principale: afirmarea unui principiu de legitimitate şi realizarea unui compromis.

Mai întâi, într-o epocă de criză a autorităţii constituite, când orice formulă de reconstrucţie a regimului politic putea fi inventată, părţile au convenit ca reprezentarea voinţei generale să fie asigurată, în acea clipă cu titlu provizoriu, exclusiv de către partide, indiferent de numărul şi de consistenţa socială a acestora. O dată cu acest principiu, consacrat cu o oarecare prudenţă de Constituţia din 1991, a fost inventat şi algoritmul proporţional: FSN îşi rezerva jumătate din puterea de reprezentare, toate celelalte partide fiind nevoite să îşi împartă restul de locuri.

În al doilea rând, compromisul pe care FSN l-a smuls atunci „partidelor istorice" a avut, pentru fiecare din părţi, un alt rost. FSN îşi propusese să obţină asentimentul pentru organizarea cât mai grabnică a unor alegeri care să-i legitimeze strategia de succesor unic al PCR, în timp ce PNŢCD, PNL şi PSDR îşi făceau iluzia că alegerile vor reînvia în avantajul lor, după cinci decenii, principiul alternanţei. Prin pactul din ianuarie 1990, clasa conducătoare comunistă, lipsită formal de privilegii şi prerogative prin dizolvarea PCR, a primit garanţii de securitate şi intangibilitate în schimbul unei consultări electorale care urma, conform unei tradiţii inaugurate în 1920, să aducă victoria partidului organizator.

Aşadar, spre deosebire de cea ce s-a întâmplat în celelalte ţări din Europa centrală şi de est, în România „masa rotundă" nu

---

[1] Giuseppe Di PALMA, *To Craft Democracies. An Essay on Democratic Transitions*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1990, pp. 32-40.

a premers demisia partidului unic, nu s-a constituit într-o procedură constituțională de autolichidare a totalitarismului, ci a fost organizată după ce acesta a dispărut. În acest mod, legatarii comunismului românesc au fost în măsură nu numai să-și negocieze impunitatea individuală și supraviețuirea politică, dar să își asigure chiar și titularizarea pe posturile de comandă ale statului.

Perspicacitatea dovedită atunci de FSN s-a întemeiat pe înțelegerea faptului că electoratul român nu scăpase încă din captivitatea unei logici dualiste a organizării puterii, concepând orice majoritate ca pe o majoritate regală sau, după caz, prezidențială, ca pe o majoritate nu numai obligată să-l susțină pe șeful statului, dar și adusă la putere de acesta. Partidele se organizează în jurul sau împotriva palatului, guvernul fiind, dintotdeauna, receptat ca un guvern inspirat de palat și validat de Parlament, nu ca un guvern emanat de Parlament și confirmat de palat.

Tactica aulică nu a dezmințit, după alegerile de la 20 mai 1990, decât o singură dată această practică constituțională. În octombrie 1991, noiembrie 1992, decembrie 1996 și decembrie 1999 palatul a numit prim-miniștrii din afara legislativului, deci fără legitimitate electorală, acceptați de FSN, PDSR și respectiv CDR deși nu erau membri ai statelor majore de partid. Mai mult chiar, criza FSN din septembrie 1991 – ianuarie 1992, soluționată în favoarea FDSN-PDSR la scrutinul din toamna lui 1992, a demonstrat înclinația electoratului de a urma mai degrabă alegerea politică făcută de șeful statului, decât orientarea propusă de guvern. Se regăsește aici încă unul din elementele specifice ale partidocrației, temperat însă de dualismul ce părea înscris în modul de funcționare al oricărui regim politic românesc: capul guvernului nu este legitimat de votul popular, fiind ales după o procedură care reflectă mai puțin echilibrul intern al partidului majoritar, cât voința șefului statului, chiar dacă aceasta nu coincide cu opțiunea partidului[1].

Nici chiar alegerile din noiembrie 1996 nu au impus alternanța în adevăratul sens al cuvântului. Partidul președintelui a obținut atunci cel mai mare număr de voturi, însă negocierea ulterioară a coaliției guvernamentale a făcut ca el să nu se

[1] Cf. Mauro CALISE, *op. cit.*, p. 445.

constituie într-o majoritate parlamentară. Partidele câștigătoare nu au făcut decât să-și schimbe locul, iar guvernarea în coaliție a devenit astfel inevitabilă. CDR a trecut de pe poziția a doua, cu o medie de 24% din totalul mandatelor, pe primul loc, cu o medie de 36%, în vreme ce PDSR a cedat prima poziție, pe care o ocupase în 1992 cu o medie de 34%, mulțumindu-se cu al doilea loc și cu o medie de circa 27%.

Dacă un ciclu electoral care a debutat în 1920 s-a închis în 1996, un partid reușind, pentru prima dată în istoria constituțională a României, să câștige alegeri pe care nu le-a organizat, nu s-a petrecut, în revanșă, și o schimbare de sistem politic, sau măcar de sistem de referință la valori, ci doar o permutare între partidele de la comanda coalițiilor de guvernământ. La 3 noiembrie 1996 a avut loc o primenire de personal politic, poate și o modificare de sens a politicilor, nu însă o transformare structurală a regimului politic perceptibilă la nivelul eticii și practicilor de guvernare. Dimpotrivă, partidocrația a ieșit întărită din aceste alegeri.

Abia în noiembrie 2000, când președintele în exercițiu nu a mai solicitat un nou mandat, eliberându-i astfel pe cetățeni de obligația de a mai vota o majoritate prezidențială, s-a epuizat probabil reculul istoric al logicii dualiste. Din acest punct de vedere, alegerile din 2000 au fost structural atipice: mai întâi, pentru că șeful statului, deși și-a indicat preferința electorală, părăsise deja puterea; apoi, pentru că, prin voința aceluiași președinte, partidul ce avea nominal răspunderea guvernării, PNȚCD, nu conducea în realitate guvernul încredințat unui independent, Mugur Isărescu, care a refuzat explicit să se prezinte în alegeri ca șef al majorității în funcție.

Clientelism și răspundere politică

Partidocrația era probabil destinația politică inevitabilă a postcomunismului, în măsura în care are meritul de a valorifica în context democratic o trăsătură moștenită de la partidul unic. Procesul de democratizare din Europa centrală și de est nu face decât să adauge principiile competiției partizane și contestării

unui sistem care era deja întemeiat pe o largă participare politică mediată partizan.

Partidocrația postcomunistă structurează și formalizează, prin urmare, o voință de participare la distribuirea resurselor manifestată anarhic și nemărturisit încă din comunism. Într-adevăr, existența partidocrației cere în mod expres ca orientarea partidelor care vor participa la guvernare să nu aibă drept scop punerea în practică a anumitor politici (*policy-based perspective*) prin repartizarea ministerelor în funcție de interesele specifice ale fiecărui partid, ci să se îndrepte spre acapararea unor funcții (*office-seeking perspective*), fiecare partid dorind să profite la maximum de pe urma algoritmului de repartizare a ministerelor și a altor funcții publice[1].

Fiindcă aplicarea politicilor este permanent pândită de pericolul eșecului, pe când acumularea de posturi se dovedește a fi o sursă inepuizabilă de influență și de complicități. De aceea, partidocrația este mai ineficientă și mai irațională decât politica subsidiară, întemeiată pe puterea de decizie a corpurilor intermediare, și, cu acest titlu, se poate dovedi un obstacol de temut în calea modernizării, înțeleasă atât ca proces politic, cât și ca program economic[2].

Modelul *office-seeking* al comportamentului partizan este inspirat de un raționament de factură economică: partidele încearcă să dețină cât mai multe posturi, cât mai mult timp posibil și cu cel mai redus cost al investițiilor umane, fiind subînțeles că nu întotdeauna dorința de a deține un post este preludiul punerii în practică a unei politici[3]. Posturile nu sunt cerute pentru ca anumite obiective strategice de interes național să poată fi atinse de cele mai competente cadre pe care un partid le poate atrage de partea sa, ci pentru a consolida poziția politică a partidului cu ajutorul celor mai fideli militanți de care acesta dispune.

---

[1] Ian BUDGE, Hans KEMAN, *Parties and Democracy. Coalition Formation and Government Functioning in Twenty States*, Oxford University Press, Oxford, 1990, p. 53.

[2] V. Attila ÁGH, *The Politics of Central Europe*, Sage, London and Thousand Oaks, 1998, p. 214.

[3] Ian BUDGE, Hans KEMAN, *op. cit.*, pp. 13-19.

Partidocrația nu se reduce la controlul pe care un partid sau o coaliție îl exercită asupra executivului și a legislativului sau la faptul că alegerea șefului guvernului este, spre deosebire de prezidențialism și de parlamentarismul clasic, așa cum probează cazul românesc (de la Theodor Stolojan la Mugur Isărescu, prin Nicolae Văcăroiu și Victor Ciorbea) un proces extraelectoral[1]. Ea reprezintă, de asemenea, o colonizare a societății economice (regii, agenții și oficii publice, fonduri de proprietate, bănci, industrii de stat) de către acel partid sau coaliție, adică un transfer sistematic și continuu al deciziilor politice în sfere nepolitice. Căci numai într-un regim politic dominat autoritar de partide[2] distribuirea partizană a resurselor publice poate fi legitimată social. Clientelismul partizan este un mod de a răspunde unei nevoi sociale, aceea de a aduce statul mai aproape de cetățeni, de a-l transforma dintr-un obiect simbolic într-o practică socială care angajează un număr cât mai mare de persoane și de colectivități. Într-adevăr, clientelismul generat de partidocrație presupune, pe lângă o împărțire a resurselor pe criterii preferențiale în sânul unei oligarhii partizane și un efect secundar de redistribuție economică în favoarea unor grupuri sociale relativ largi, cum au fost, în epoca guvernării PDSR din 1992-1996 – guvernare minoritară și, ca atare, oportunistă și înclinată să evite soluționarea definitivă a unor probleme strategice[3] – cele legate de industriile de stat subvenționate. Din 1990 și până în 1996, exploatarea resurselor publice și spolierea bugetului de stat erau operațiuni politice, atent coordonate partizan de o instanță centrală și guvernate de o anumită etică a fără-de-legii bazată pe diferența dintre prieteni

[1] Mauro CALISE, *Dopo la partitocrazia. L'Italia tra modelli e realtà*, Einaudi, Torino, 1994, p. 42.

[2] V. Klaus Von BEYME, *Die politische Klasse im Parteienstaat*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995, pp. 39-98.

[3] Kaare STROM, *Minority Government and Majority Rule*, Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1990, pp. 8 sq.; Hans DAALDER, „Cabinet and Party Systems in Ten Smaller European Democracies", *Acta Politica*, 6, 1971, p. 288, observa însă că – și acesta pare să fie cazul guvernării dintre 1992 și 1996 – guvernele minoritare sunt uneori guverne majoritare „deghizate".

și dușmani. Aceste operații se desfășurau în relativă ordine și cu suficientă metodă, după cote și în proporții prestabilite.

Între 1996 și 2000, asemenea acte au devenit strict impolitice[1], desfășurându-se sub semnul anarhiei, al individualismului, al indisciplinei de partid și al lipsei oricărei etici a reciprocității. O corupție oarecum tradițională, caracterizată de respectul unor norme sociale străvechi a fost astfel înlocuită de un fel de „stare de natură" în care totul părea permis și nimeni nu era obligat să adopte comportamente socialmente acceptabile. După 1996, piața paralelă a bunurilor, serviciilor și capitalurilor nu a fost jugulată, în numele raționalității economice și al legalității, ci doar dezorganizată, sărăcită și permanent supusă controalelor, destituirilor, abuzurilor, raptului, arbitrariului, taxelor și inconsecvențelor unei administrații care nu mai avea nici un centru unic de comandă și nici o clientelă stabilă și ierarhizată.

Guvernarea PSD instalată la sfârșitul anului 2000 s-a angajat într-un tip de clientelism oarecum mai rațional și mai tradițional, în sensul în care modul clientelar de guvernare se manifestă ca contradicție între un set de premise – general acceptate și întemeiate în drept – privitoare la libera circulație a resurselor publice și un sistem semi-instituționalizat de măsuri vizând limitarea acestei libere circulații a bunurilor sociale[2]. Ca atare, accesul la piețe și la resurse, în principiu deschis, este în fapt, monopolizat de rețelele clientelare ale partidului de guvernământ.

Împotriva prevederilor Constituției și a principiilor economiei de piață, care interzic deopotrivă executivului să intervină în plan economic altfel decât prin politici fiscale și legislative, menținerea unui sector public de proporții impunătoare, administrat direct sau indirect de guvern, a creat impresia că economicul ar fi însuși combustibilul politicului. Acesta din urmă apare deci ca indisolubil asociat factorului economic și aproape independent de

---

[1] Folosesc termenul în sensul dat de Julien FREUND, *Politique et impolitique*, Sirey, Paris, 1987, p. 1: impolitic este ceea ce, în acțiunea politică, contravine inteligenței și pertinenței ori ceea ce se dovedește contrar vocației fundamentale a politicii.

[2] S.N. EISENSTADT, L. RONIGER, *Patrons, Clients and Friends. Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1084, pp. 167-168.

ordinea juridică, deşi, într-o democraţie liberală dialogul dintre economie şi politică nu poate avea loc decât prin intermediul dreptului. În România, guvernul se simte dator să răspundă solicitărilor societăţii, fără a fi responsabil în faţa legii, adică este ţinut să satisfacă cererile concrete ale acelor sectoare sociale care l-au susţinut la urne[1]. Pe scurt, natura obligaţiilor asumate de guvern ţine de o mediere non-juridică între societate şi sectoarele sociale şi economice controlate sau reglementate de stat.

Partidele domnesc, dar nu guvernează

Scrutinul de listă este folosit tocmai pentru a evita imputabilitatea pe care scrutinul majoritar o implică. Bizuindu-se pe o legitimitate electorală de natură proporţională, partidocraţia dejuridizează statul, care devine o practică a partidelor şi a clientelei lor sociale. Statul nu funcţionează, într-un regim politic de acest tip, ca o totalitate a instituţiilor şi normelor sale de drept, ci asemeni unei totalizări variabile a partidelor care-şi disputa puterea. „Statul suntem noi", ar putea spune partidele. În regimul politic românesc postcomunist, suveranitatea este confiscată în fapt de partide, aflate mai presus de lege în măsura în care, dispunând de controlul absolut al Parlamentului şi al guvernului, ele fac şi spun legea, inclusiv pe cea referitoare la propria lor organizare şi funcţionare.

Situaţia lor este chiar mai perversă decât cea în care se complăcuse PMR/PCR, ce a exercitat un control absolut asupra statului – şi chiar a încercat să fuzioneze cu acesta – fără ca existenţa sa în calitate de persoană juridică să fie vreodată strict reglementată legal. Sub regimul Constituţiei din 1948 – care nu menţiona deloc partidele, fie şi sub forma partidului unic al clasei muncitoare – PMR îşi asigurase o alteritate absolută în raport cu normele de drept: prin intermediul deputaţilor săi el era izvorul real al dreptului fără a fi constrâns de vreun act normativ să se supună legilor. Începând cu Constituţia din 1952, PMR

[1] Giovanni SARTORI, *Parties and Party Systems*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976, p. 22.

devine subiect de drept public, fiind însă definit nu ca un partid politic (noțiune absentă din vocabularul constituțional al momentului), ci, pe de o parte drept organizație de avangardă a oamenilor muncii (art. 86, alin. 3 și art. 100, alin. 2), iar pe de altă parte în calitate de „forță conducătoare atât a organizațiilor celor ce muncesc, cât și a organelor și instituțiilor de stat" (art. 86, alin. 4). PMR nu era deci prezentat ca o formațiune politică, ci, în același timp, drept o instanță suverană situată deasupra statului și – prin încredințarea monopolului candidaturilor pentru Adunarea Națională (art. 100, alin. 2) – ca singura formă posibilă de exprimare a voinței generale.

Legea fundamentală din 1965 prelungește, cu unele corecturi, această concepție asupra naturii și funcției partidului unic, descris drept „cea mai înaltă formă de organizare a clasei muncitoare" (art. 26, alin. 1). Poziția de autoritate a acestuia în raport cu statul se înfățișează, din punct de vedere constituțional, ca fiind ceva mai slabă, PCR având doar rolul de a „îndruma activitatea organelor de stat" (art. 26, alin. 2). Chiar și dreptului său exclusiv de a depune candidaturi pentru reprezentanța națională i se impune o mediere juridică prin Frontul Democrației și Unității Socialiste, „cel mai larg organism politic permanent" (art. 25, alin. 4). Este afirmată, în schimb, o dominație de tip propriu-zis politic asupra societății, PCR fiind definit drept „forța politică conducătoare a întregii societăți" (art. 3). S-ar putea afirma că, spre deosebire de actualele partide, care au pudoarea „domniei legii", PCR își asumase deschis caracterul său de instanță *supra legem*.

Partidele postcomuniste au preluat integral funcția de reprezentare politică pe care o îndeplinea Partidul Comunist, fără însă a-și asuma și atribuțiile sociale și economice pe care acesta le exercita. Cu alte cuvinte, partidele tranziției nutresc ambiția de a fi, în indiviziune și cu excluderea oricărui terț, unicele purtătoare ale opțiunilor politice ale societății, dar nu se arată dispuse să se angajeze în politici care să conducă la modernizarea și europenizarea societății.

Faptul că de-a lungul a cinci decenii, societățile din Europa centrală și orientală au fost guvernate de partide unice (sau

hegemonice), aflate *de facto* sau uneori chiar de drept, *supra legem*, a determinat un proces global de „dejuridizare" a politicului. După căderea totalitarismului, politicul a continuat să se sustragă legii. În schimb, politicul pune frecvent stăpânire pe lege, rămânând adesea în afara ei, cum s-a întâmplat, de pildă, în România anului 2002, când calendarul politic a fost aproape integral ocupat de tema alegerilor anticipate. Constituția României conține dispoziții extrem de restrictive referitoare la procedura de dizolvare a corpurilor legiuitoare, ce nu poate fi activată decât în situații excepționale, de profundă și repetată criză guvernamentală. Deși se bucura de o popularitate constantă, partidul majoritar a lansat și apoi a alimentat cu insistență dezbaterea asupra necesității organizării unei consultări electorale la jumătatea mandatului, în absența oricărei contestări parlamentare sau extraparlamentare cât de cât semnificative. Ca atare, PSD și-a dovedit public *ignoranța invincibilă* în privința regulilor democrației formale și a normelor elementare după care se presupune că un stat de drept ar trebui să funcționeze.

Raportul astfel stabilit între politic și juridic pare a fi paradoxal, mai întâi pentru că politicile publice sunt inițiate în termeni legislativi și apoi pentru că ideologia continuă să stea la baza legii. Dreptul are rolul de a legitima actele guvernului, dând iluzia că acesta se află angajat, fie și numai formal, în realizarea unor politici publice. Astfel, dreptul fondează într-o mică măsură statul de drept, funcția sa fiind mai degrabă cea de a legitima politicul și politicile. Dacă totalitarismul s-a arătat mai puțin interesat de producția juridică decât de cea a comportamentelor, în schimb, guvernele postcomuniste își măsoară performanțele prin volumul producției lor legislative și rămân indiferente față de comportamentul juridic al cetățenilor. De exemplu, Victor Ciorbea justifica în ianuarie 1998 eșecul politicilor sale de reformă, evidențiind faptul că, timp de 12 luni, fuseseră emise circa 1.500 de acte normative. În viziunea primului-ministru, aceasta era o dovadă a bunei funcționări și a eficacității cabinetului său.

Partidele românești postcomuniste se asemănă cu un monarh constituțional: ele domnesc, dar nu guvernează. Clasa politică de

tranziție nu poate fi trasă la răspundere pentru că, în fapt, nu face ceva anume. Politicienii români se mulțumesc să spună: legi, ordonanțe, hotărâri de guvern, ordine ministeriale, regulamente de funcționare, instrucțiuni de aplicare. De aceea ei sunt juridic iresponsabili.

Pe cine reprezintă partidele?

Privilegiul unic de a-și legifera în mod suveran autoperpetuarea constituie probabil adevăratul motiv pentru care formațiunile politice românești preferă sistemul multipartizan generat de reprezentarea proporțională și riscul coaliților. Scrutinul majoritar și mecanica elementară a alternanței, teoretic profitabilă partidelor ce ocupă primele două locuri, implică un risc încă și mai mare: cel al excluderii periodice și alternative de la practica statului și de la exploatarea resurselor publice. Negocierea, chiar dacă este bazată deocamdată pe neîncredere reciprocă, a alocării acestor resurse este categoric preferată unei excluderi de la negociere. Pactul constituțional din 18 ianuarie 1990 se află încă în vigoare. În 1992, 1996 și 2000 s-au modificat doar numărul, numele și ponderea partidelor ce dețin în indiviziune monopolul reprezentării voinței generale.

Adoptarea principiului alternanței, indus de regulă de scrutinul majoritar, ar echivala cu o denunțare a acestui pact. Căci alternanța ar ține atunci de o democrație de factură pur electorală și ca atare destul de rudimentară, o democrație comandată de reflexul politic primar de a distinge între prieten și dușman[1], de o democrație înclinată să valorizeze conflictul în raport cu negocierea. Principala sarcină a unui regim democratic nu este însă aceea de a organiza consultări populare periodice, ci de a oferi societății un guvern care să reprezinte voința populară. O democrație electorală nu este în mod necesar și o democrație guvernabilă.

Nimănui nu-i mai scapă astăzi că gestul civic de a alege, în care însăși esența democrației pare să rezide, este lipsit de orice caracter normativ. De altfel, Constituția prevede *expressis verbis*

[1] Carl SCHMITT, *Der Begriff der Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin, 1963, p. 38.

nulitatea mandatului imperativ (art. 69, alin. 2). Prin intermediul votului, mandatul este dat *cuiva*, nu *în vederea a ceva*. Alesul nu se poate simți constrâns de promisiunile sale electorale decât cu riscul de a acționa împotriva teoriei și literei constituționale. Mandatul electoral este încredințat *intuitu personae*, fie că este vorba despre persoane reale, ca în cazul modului de scrutin majoritar, fie că este vorba despre *personae fictae*, adică de partide, cum se întâmplă în reprezentarea proporțională.

Ceea ce doresc cetățenii nu este ca parlamentarii care dezbat și votează legile să ia cele mai bune decizii în respectiva materie juridică, ci ca guvernele formate de acești parlamentari să acționeze cât mai performant și în avantajul cât mai multor electori, actuali sau potențiali. *Cum* va acționa guvernul, în baza căror principii și calcule, este, de regulă, un aspect lipsit de interes pentru majoritatea alegătorilor. Or, acest *cum* ține tocmai de competența legislativului. Parlamentul trebuie să decidă metoda de operare a guvernului, precum și mijloacele financiare și instrumentele juridice puse la dispoziția acestuia.

Pare însă din ce în ce mai evident faptul că autoritatea normativă a adunărilor naționale este deosebit de fragilă în practica constituțională și că, cel mai adesea, inclusiv în România, Parlamentul se mulțumește să aprobe, mai mult sau mai puțin entuziast, inițiativele legislative ale guvernului. Astfel, corpul legiuitor își declară *ignoranța invincibilă* în materie de separație democratică a puterilor publice. Nu este deci de mirare că, în sondajele de opinie din Europa centrală și de est, la întrebarea „cum apreciați activitatea instituțiilor?" Parlamentul se află întotdeauna pe ultimul loc, cu doar între 7% și 29% păreri bune și foarte bune[1]. Pentru cei mai mulți cetățeni ai societăților postcomuniste, pare evident că Parlamentul nu are o „activitate", că nu face ceva concret și nemijlocit util.

Probabil că partidocrația exprimă cel mai bine faptul că executivul nu este un aranjament politic prin care cetățenii unei democrații convin să-și rezolve conflictele sociale, economice sau culturale prin intermediul aleșilor lor, ci o mașină birocratică

[1] Carmen GONZÁLEZ ENRÍQUEZ, „Le comportement électoral en Europe de l'Est", *Revue d'Etudes Comparatives Est-Ouest*, 27/3, 1996, p. 14.

stabilă care administrează lucruri în favoarea cetățenilor[1]. Dacă, într-o partidocrație, procesul electoral conduce în ultimă instanță la o formulă de gestiune a bunurilor publice și nu la una de confruntare și de conciliere a opiniilor politice, singurul spațiu de decizie ce mai rămâne la dispoziția cetățenilor este chiar votul în sine, înțeles ca o manifestare a libertății, după formula lui Montesquieu: „Într-o națiune liberă, de cele mai multe ori nu contează dacă individul raționează bine sau rău; este de ajuns faptul că raționează: de aici derivă libertatea, care garantează rezultatele acestor raționamente"[2]. Bun sau rău, rațional sau irațional, actul electoral este mai puțin un instrument fondator al guvernării, cât un gest creator de libertate. Ca atare, sufragiul protejează împotriva excesele raționii – mai ales ale raționii de stat puse în lucru de către partide – deoarece prin intermediul său se instituționalizează o anumită incertitudine la nivelul oligarhiilor partizane, obligate astfel să negocieze în mod constant propria supraviețuire. De aceea alegerile joacă, în România postcomunistă, un rol mai important decât izbutesc vreodată să o facă în democrațiile consolidate.

În asemenea democrații, un vot negativ sau defavorabil nu se constituie, de regulă, într-o catastrofă majoră pentru o grupare politică dată. Chiar dacă ajung, după un scor slab, să reprezinte doar un segment electoral neglijabil, partidele continuă să reprezinte totuși pe cineva sau ceva, o categorie socială sau o idee. Folosind clasificarea cea mai generală a partidelor moderne[3], acestea reprezintă fie interese clare de grup (*Klassen-Partei*), fie o anumită doctrină ori viziune despre societate (*Weltanschauungs -Partei*), fie doar dorința propriei oligarhii partizane de a exploata resursele publice (*Patronage-Partei*).

Partidele românești fac parte, aproape fără excepție, din ultima categorie. În termeni de reprezentativitate, ele nu dau

---

[1] Cf. Jean BLONDEL, „Introduction", in Jean BLONDEL, Maurizio COTTA, editors, *The Nature of Party Government. A Comparative European Perspective*, Palgrave, Basingstoke, 2000, p. 8.

[2] *Esprit des lois*, XIX, xxvii.

[3] Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Hrsg. J. Winckelmann, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1972, p. 167.

seama decât despre ambițiile propriilor șefi de a deține sau menține o poziție de prestigiu și de influență în viața publică. Partidele românești nu se reprezintă decât pe ele însele. În calitate de partide „de patronaj" sunt constrânse să se afle într-o permanentă căutare de clienți. De aceea procentele din sondaje capătă, în ochii lor, proporții monumentale. Atunci când pierd voturi, partidele nu mai rămân cu nimic.

Partidocrație și societate civilă

Succesul, general în Europa centrală și de est, al partidelor succesoare – ilustrat într-un mod exemplar de hegemonia constantă pe care o exercită asupra sistemului românesc de partide Frontul Salvării Naționale/Frontul Democrat al Salvării Naționale /Partidul Democrației Sociale din România/Partidul Social Democrat – ar trebui probabil explicat prin capacitatea acestor organizații partizane de a fi cele mai bune administratoare ale „sfârșitului viitorului" pe care l-a reprezentat căderea comunismului. În fond, antecesorii acestor partide acționaseră deja în anii '70 și '80 ca mediatori între ambițiile ideologice ale unui stat care se încăpățâna să planifice viitorul și exigențele concrete ale unei societăți căreia îi era suficient prezentul. Ca atare, partidele excomuniste rămân, prin definiție, partide ale participării, ale implicării societății civile în acomodarea politicilor guvernamentale cu interesele particulare, individuale sau de grup.

Pesemne că una din marile iluzii ale postcomunismului privește identificarea societății civile cu asociațiile civice și cercurile intelectuale și de presă. Partidele noi de tip contestatar, indiferent dacă aveau sau nu un trecut istoric în 1989, s-au hrănit din această iluzie și s-au legitimat sistematic și aproape exclusiv prin politica drepturilor omului și a libertăților publice, pe care le-au apărat uneori sub totalitarism și pe care aveau vocația eminentă de a le promova după prăbușirea acestuia. Ideologia democratică a drepturilor individului în societate este însă însoțită de o „eclipsă a politicului" caracterizată de incapacitatea politicii

de a gestiona o societate a indivizilor[1]. Iar societatea civilă suprapune în realitate o rețea multiplă și complexă de solidarități dezorganizate care au nu atât nevoie de o expresie partizană, cât de un mediator.

În calitate de moștenitor al Partidului Comunist, PSD a înțeles în mod intuitiv că politica postcomunistă nu este locul în care societatea își reflectă propriile clivaje pentru a le concilia în deplină vizibilitate, ci doar un spațiu în care coexistă interese individuale dintre cele mai diverse, atât într-o indiferență reciprocă absolută, cât și într-o invizibilitate etică ce se sustrage clasificărilor raționale[2].

Asemenea diviziuni micro-sociale nu se mai învestesc în asociații partizane, după exemplul marilor clivaje istorice de tip rokkanian, ci se cer integrate într-o formulă de participare în formă de rețea, pentru care disputele ideologice, normele de drept și dezbaterile politice devin irelevante. Într-o epocă în care democrațiile avansate sunt guvernate de „partide fără partizani" și în care comportamentele politice sunt fragmentate și individualizate[3], PSD s-a dovedit capabil să medieze în continuare și să consolideze practicile participative ale grupurilor de interese care domină societatea civilă (sindicate, asociații patronale sau profesionale, Biserici[4] etc.).

PSD nu trebuie însă înțeles ca un fel de reprezentant al societății civile pe lângă autoritățile statului, nici ca un soi de negociator independent între stat și societate, ci mai degrabă ca o agenție a statului (în numele căruia a operat chiar și din opoziție) însărcinată să traducă limbajul juridic al politicilor guver-

---

[1] Marcel GAUCHET, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, Paris, 2002, pp. 326-385.

[2] Cf. definițiile contrastante sugerate de Pierre ROSANVALLON, *La crise de l'Etat-providence*, nouvelle édition, Seuil, Paris, 1992, p. 104.

[3] Russel J. DALTON, Martin P. WATTENBERG, „Partisan Change and the Democratic Process", in Russel J. DALTON, Martin P. WATTENBERG, editors, *Parties without Partisans. Political Change in Advanced Industrial Societies*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 261-285.

[4] Exemplar în acest sens este modul în care PSD a negociat coaliții locale cu Bisericile neoprotestante din vestul țării, susținând, ca la Arad, primari din rândul acestor comunități religioase.

namentale într-o diversitate de dialecte sociale corespunzând intereselor celor mai diferite și, adesea, mai antagonice. Probabil fără să o știe, PSD a adoptat soluția pe care Montesquieu o dădea chestiunii celui mai bun regim politic: buna guvernare este aceea în care influența puterii centrale este mediatizată – în sensul dat termenului în Imperiul german – și încarnată de o pluralitate de elite locale relativ autonome în raport cu centrul.

Dacă așa stau lucrurile, „baronii locali", considerați de presă după 2000 drept o patologie a PSD, ar reprezenta tocmai manifestarea tipică a unui partid ce exploatează în avantaj propriu sistemele locale de patronaj, precum și formele de participare și de integrare născute sub comunism. Guvernarea PSD inaugurată la sfârșitul anului 2000 prezintă câteva din trăsăturile „Republicii ducilor" care a înlocuit, în Franța, Imperiul liberal centralist și dirijist: împotriva administrațiilor succesive CDR-PD-UDMR, încrezătoare în forța productivă a normelor puse și spuse de către centrul de comandă al politicii naționale, PSD a remobilizat solidaritățile vechiului regim, organizate în jurul notabililor locali.

Această funcție de traducere a statului și a politicilor sale în limbajul societății îndeplinită de majoritatea partidelor succesoare, nu corespunde însă unei evoluții istorice, surprinsă în forme asemănătoare în cazul sistemelor occidentale de partide[1].

Partidele comuniste reîntrupate sau transfigurate nu sunt o creație a societății civile, ci s-au născut ca parte a statului. Ca cea mai durabilă componentă a statului socialist, chiar. Numai în acest mod se poate explica comportamentul relativ disciplinat al administrației publice și al instituțiilor economice românești după demiterea formală a statului totalitar la 22 decembrie 1989. În acea clipă, Partidul Comunist Român a dispărut ca organ vizibil al puterii, fără însă a înceta să-și exercite funcția de negociator între un stat ce se încăpățâna să nu se transforme și o societate civilă incapabilă de autocunoaștere.

---

[1] Peter MAIR, „Party Organizations: From Civil Society to the State", in Richard S. KATZ, Peter MAIR, editors, *How Parties Organize. Change and Adaptation in Party Organizations in Western Democracies*, Sage. London and Thousand Oaks, 1994, p. 8.

Numele dat atunci acestei funcții a fost Frontul Salvării Naționale. Înainte de a deveni o organizație partizană cu vocația de a scoate la lumină și de a legaliza rețelele locale de mediere și de participare ale PCR, Frontul a fost atât singura agenție legitimă a statului, cât și, prin ficțiunea „emanației revoluționare", unicul reprezentant autorizat al societății. FSN s-a dovedit a fi, în primele sale săptămâni de existență, o soluție politică post-partizană, ce avea vocația de a adopta aspectul unei puteri publice de tipul sovietelor, suscitată și coordonată de sus în jos, dar organizată de jos în sus, și nu atât pentru că Ion Iliescu ar fi crezut, asemeni lui Vaclav Havel, că partidele sunt un rău necesar, ci pentru că, pe această cale, structurile comuniste de mediere între stat și societate s-ar fi putut în sfârșit formaliza și instituționaliza.

Scurta fuziune în FSN a statului și a societății pune în evidență paradoxul util al partidocrației postcomuniste ce rezidă în faptul că alegătorii sunt chemați să desemneze un corp suveran colectiv, destinat, în momentul în care o majoritate se formează, să delege imediat suveranitatea efectivă puterii executive și, prin acest fapt, partidului din care aceasta provine. Acest partid suscită la rândul său societatea politică prin medierea pe care se angajează să o practice între stat și interesele particularilor.

Pentru ca partidocrația să reziste, trebuie ca statul să poată fi întotdeauna opozabil cetățenilor. Aceștia nu ar mai avea altfel nevoie de un mediator partizan care să-i reprezinte față de stat și care să atenueze circumstanțiat actele acestuia. Sistematic, partidele valorizează, pe de o parte, suveranitatea indivizibilă a națiunii împotriva drepturilor subiective și naturale ale particularilor, iar pe de altă parte, propria lor capacitate de a permite intereselor de grup și individuale să exploateze incidental atributele suveranității. Cu scopul de a-și perpetua dominația colectivă, partidele care au luat locul partidelor unice au nevoie de reprezentarea proporțională și, deci, trebuie să-și numere și să-și redistribuie voturile la nivelul unei circumscripții naționale. Descentralizarea și *a fortiori* regionalizarea sunt, în ochii lor, instrumente ale dezetatizării politicii, fapt comparabil, din punctul de vedere al dominației partizane asupra societății, cu

demisia totalitarismului şi cu dezmembrarea, reformarea sau reîntruparea fostelor partide comuniste. Geneza regimurilor postcomuniste nu se înrădăcinează într-un act democratic de voinţă generală, ci în aranjamente succesorale care au dus la instaurarea partidocraţiei şi au creat, pe cale pozitivă, corpul electoral indispensabil legitimării lor istorice ulterioare. Viaţa partizană postcomunistă devine astfel un teren de vânătoare rezervat, în care orice animal politic poate fi luat drept un altul, fără să existe neapărat un preţ ce trebuie plătit pentru o asemenea confuzie.

Nereprezentativitatea proporțională

Esența unui regim democratic nu se epuizează niciodată în prezența la urne a cetățenilor, ca și cum mandatul acestora ar trebui înțeles într-o manieră „antică", în sensul că ei n-ar face altceva decât să instituie, de fiecare dată, un regim politic mai bun decât cel care l-a precedat. Cu alte cuvinte, cetățenii ar fi invitați periodic nu să-și desemneze magistrații, ci să caute un regim politic din ce în ce mai bun. Înțeleasă în sens strict electoral, democrația ar fi o întreprindere aristotelică de clasificare și ierarhizare a regimurilor, bazată pe încrederea în desăvârșita raționalitate a capacității de a alege pe care cetățenii o dețin în calitatea lor de „ființe politice".

Alegerea rațională este însă departe de a fi trăsătura dominantă a procesului electoral. Votul nu se situează aproape niciodată la capătul unui calcul strict rațional, al unei convingeri întemeiate pe un efort sistematic de cunoaștere și formulată prin intermediul unor principii clare. Votul apare, mai degrabă, drept rezultat al unei credințe, al unei dispoziții, al unei înclinații ce nu presupun cu necesitate manifestarea inteligenței politice a electoratului[1].

De aceea, scrutinele, oricât de libere și de corecte ar fi, nu sunt capabile să lichideze ori să întemeieze regimuri politice. Ele nu fac decât să confirme, să consolideze sau, dimpotrivă, să

[1] Bernard BERELSON, Paul LAZARSFELD, William McPHEE, *Voting. A Study of Opinion Formation in a Presidential Campaign*, University of Chicago Press, Chicago, 1966, pp. 308-311.

dezavueze și să concedieze un anume set de politici și pe cei care le animă. Alegerile nu sunt o cale de a constitui o ordine politică rațională, superioară celei căreia îi ia locul, ci doar o modalitate de a manifesta într-un cadru instituțional, din care violența a fost evacuată, nesiguranța în capacitatea rațiunii de a găsi soluții politice pentru problemele societății. Democrația reprezentativă, prin mecanismul ei încrucișat de echilibru și control instituțional, așa cum a fost conceput de Părinții Constituției americane, s-a născut tocmai ca o formă de manifestare a neîncrederii în capacitatea naturală a cetățenilor de a fi unanim locuiți de virtutea pe care o conferă convingerea în superioritatea rațională a binelui comun asupra intereselor particulare[1].

Principiul alternanței

Dacă actele unui guvern ar fi întotdeauna raționale și dacă cetățenii care se află sub autoritatea acelui guvern s-ar comporta tot atât de rațional ca și cei care-i guvernează, alegerile ar fi doar o formă protocolară de celebrare a triumfului social al rațiunii. Nu altfel se desfășurau alegerile în totalitarism, unde votul era liturghia supremă a cultului socialismului științific. Partidul unic propunea cele mai eficiente politici și cei mai valoroși candidați, pentru că era condus în opțiunile sale de ceea ce considera a fi un calcul rațional al dezvoltării suprapus întocmai peste sensul istoriei. Societatea se dovedea la rândul ei capabilă să înțeleagă caracterul științific dovedit al misiunii Partidului prin unanimitatea cu care vota politicile și candidații acestuia. Dacă rațiunea ar dicta cu adevărat și cu titlu exclusiv comportamentele politice, atunci consultările electorale ar deveni iraționale, așa cum erau, de fapt, în epoca comunismului.

Alegerile sunt tocmai semnul profundei neputințe a rațiunii de a da seamă despre raționalitatea socială a politicilor, dacă nu a politicii însăși. De aceea, funcția socială a democrației reprezentative nu este aceea de a selecta cele mai bune politici, ci de a

[1] Robert D. PUTNAM (with Robert LEONARDI and Raffaella Y. NANETTI), *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1993, p. 87.

genera oligarhii partizane. Într-adevăr, un regim politic întemeiat pe democrația reprezentativă nu este, într-un anume sens, decât o „piață a muncii sublimată"[1]: foștii miniștri devin senatori în așteptarea viitoarelor alegeri, iar deputații de ieri ajung membri ai guvernului până la următorul scrutin, când locurile se pot schimba din nou.

Deși poziția față de guvernare nu afectează structural, ci doar funcțional participarea la putere, schimbările de majoritate parlamentară de la 3 noiembrie 1996 și de la 26 noiembrie 2000 au fost salutate, de câștigători și învinși deopotrivă, ca o dovadă de netăgăduit a consolidării ireversibile a democrației românești, ca un certificat de maturitate democratică obținut de electoratul român și eliberat în contul clasei sale politice.

Se pune deci problema dacă alternanța reprezintă, în sine, un test infailibil al democrației, dacă ea exprimă însăși esența unui sistem politic ce funcționează după principii democratice. Logica alternanței politice presupune o majoritate puternică, constituită după principiul *winner-take-all*. Într-o astfel de logică, majoritatea își asigură controlul legislativului, formează integral autoritatea executivă, colonizează întreaga administrație centrală, pe scurt, își însușește totalitatea puterii. Opoziției, exclusă sistematic din toate instanțele în care se iau deciziile privitoare la interesul public, nu-i rămâne decât să exercite, în mod ireconciliabil, o funcție critică, în așteptarea momentului în care, la rândul ei, va lua în posesie instituțiile statului.

Un asemenea ideal-tip de funcționare a unei democrații reprezentative, ilustrat cu precădere de regimul politic britanic, presupune însă cel puțin două precondiții, nu numai esențiale, dar și îngemănate: existența unui sistem bipartizan stabil, în care cele două partide prinse în jocul alternanței să fie legate unul de celălalt printr-o relație de încredere. Practica constituțională îi îngăduie partidului ieșit învingător în alegeri să ocupe absolut toate pozițiile de comandă și de control timp de cinci, zece, cincisprezece sau chiar mai mulți ani, deoarece partidul care a pierdut are certitudinea că, după cinci, zece, cincisprezece ori mai

[1] Guy HERMET, *Les désenchantements de la liberté. La sortie des dictatures dans les années '90*, Fayard, Paris, 1993, p. 8.

mulți ani, când opțiunea electoratului îi va fi în sfârșit favorabilă, se va instala la rândul său, cu aceeași exclusivitate, în condiția de majoritate guvernamentală. De aceea, opoziția nu are niciodată interesul să fie „constructivă", pentru că orice influență asupra treburilor publice îi este refuzată din principiu. Singura menire rațională a opoziției ar fi aceea de a-i convinge pe alegători, printr-o critică ireductibilă și energică a tuturor actelor de guvernare, că majoritatea nu le merită încrederea și că, la următorul scrutin, voința urnelor ar trebui să o aducă pe ea la putere.

Alternanța politică este posibilă, într-o formulă atât de radicală, în sistemul Westminster-Whitehall, pentru că nici un act de guvernare, chiar dacă a fost fixat într-o formă legislativă, nu devine ireversibil. Parlamentul britanic este, în permanență și fără nici o restricție, un corp politic suveran dotat cu depline puteri și cu libertatea de a uza de ele: orice instituție, orice lege, orice măsură administrativă poate fi suprimată oricând, fără a fi nevoie de majorități speciale sau de consultarea cetățenilor.

Numai un sistem politic capabil să producă majorități puternice, întemeiat pe încrederea reciprocă a partidelor și lipsit de constrângerea unei legi fundamentale chemată să fixeze pentru mai multe generații limitele în care libertatea voințelor are dreptul de a se manifesta în mod legitim, poate funcționa după principiul alternanței în așa fel încât exigențele democrației reprezentative să fie global satisfăcute.

Căci, redusă la ultima ei expresie, alternanța devine sinonimă cu excluderea. Or, dacă nu există certitudinea că această excludere nu este decât temporară și ciclică, că ea nu conferă celor rămași la putere posibilitatea de a lua decizii irevocabile, dacă ea nu se petrece în sânul unei elite care, oricât ar fi de divizată politic, împărtășește totuși o credință indefectibilă într-un număr de valori comune, atunci alternanța trebuie considerată ca fiind inacceptabilă, transformându-se într-un dușman redutabil al democrației.

Practica coaliţilor restrânse

De altminteri, democraţiile continentale cele mai stabile funcţionează într-un sens cu totul potrivnic principiului alternanţei. Astfel, în calitate de „democraţii consociaţionale", Belgia, Olanda, Luxemburg, Elveţia sau Austria sunt administrate, de câteva decenii, de guverne de „largă coaliţie" (*grand coalition*) a căror misiune este, prin limitarea sau chiar eliminarea procedeelor instituţionale de excludere a minorităţilor, tocmai să garanteze o cât mai justă reprezentare a forţelor politice semnificative în instanţele de decizie ale statului[1].

Regimul politic românesc s-a organizat, după alegerile din 27 septembrie 1992, ca un sistem hibrid, în care vocaţia clară a alternanţei conviețuieşte cu anumite elemente de consociaţionalitate. Aceasta din urmă s-ar caracteriza, din perspectiva analizei întreprinse de Arend Lijphart, prin patru trăsături majore: guvern de largă coaliţie; autonomie pentru grupurile minoritare în cadrul unui efort general de descentralizare; drept de veto al minorităţilor în chestiunile politice fundamentale; mod de scrutin proporţional.

Încercând să localizăm trăsăturile de mai sus pe chipul democraţiei româneşti, se cuvine să observăm, mai întâi, că guvernele formate în noiembrie 1992 şi decembrie 1996 se prezintă mai degrabă drept „guverne de coaliţie restrânsă" cu slabă reprezentativitate socială, în vreme ce guvernul Polului Democrat Social din România format în decembrie 2000 de către PDSR cu participarea marginală şi temporară a PUR şi PSDR[2] a preferat varianta susţinerii parlamentare de către UDMR unei formule de coaliţie cu organizaţia maghiară.

Pentru a argumenta această afirmaţie, să comparăm, pentru alegerile din 1992 şi 1996, care au produs guverne de coaliţie,

---

[1] Arend LIJPHART, *Democracy in Plural Societies. A Comparative Exploration*, Yale University Press, New Haven and London, 1977, pp. 25-47.

[2] Ponderea electorală a PUR şi PSDR la alegerile din 2000 nu poate fi măsurată direct, candidaţii acestor partide fiind plasaţi, în fapt, pe listele PDSR. Ulterior, PSDR a fuzionat cu PDSR, iar PUR şi-a retras oficial sprijinul acordat guvernului.

raporturile numerice dintre totalul cetățenilor cu drept de vot (T_1), cifra totală a cetățenilor prezenți la urne (T_2), numărul total al voturilor validate de către Birourile Electorale (T_3) și totalitatea sufragiilor întrunite de partidele care au depășit pragul electoral de 3% și au obținut mandate în cele două Camere ale Parlamentului (T_4):

	27 septembrie 1992		3 noiembrie 1996	
	Senat	*Cameră*	*Senat*	*Cameră*
T_1	16.380.663	16 380 663	17.218.654	17.218.654
T_2	12.496.430	12.496.430	13.088.388	13.088.388
T_3	10.964.818	10.591.017	12.287.671	12.238.746
T_4	9.308.277	8.706.667	10.239.125	10.049.643

În procente, raporturile dintre voturile efective față de totalul cetățenilor cu drept de vot (V_1), voturile valabil exprimate din numărul total al cetățenilor cu drept de vot (V_2), voturile pentru partidele care au depășit pragul electoral din totalul cetățenilor cu drept de vot (V_3), voturile pentru partidele care au depășit pragul electoral din totalul alegătorilor prezenți la urne (V_4) și voturile pentru partidele care au depășit pragul electoral din totalul voturilor valabile (V_5) s-ar prezenta astfel:

	27 septembrie 1992		3 noiembrie 1996	
	Senat	*Cameră*	*Senat*	*Cameră*
V_1	76,28%	76,28%	76,01%	76,01%
V_2	66,93%	64,65%	71,36%	71,07%
V_3	56,82%	53,15%	59,46%	58,36%
V_4	74,48%	69,67%	78,23%	76,78%
V_5	84,89%	82,20%	83,32%	82,11%

Câteva observații simple se impun imediat. La alegerile din 1992 și 1996, partidele reprezentate în Parlament nu s-au bucurat, toate laolaltă, decât de încrederea a sub 60% din ansamblul

cetățenilor cu drept de vot, în special ca efect al absenței de la urne a circa un sfert din electorat. Mai grav însă, doar în jur de 75% din cei care au participat la alegeri au sprijinit prin votul lor aceste partide. Altfel spus, unul din patru sufragii a rămas fără reprezentare parlamentară, fie din rațiuni procedurale (buletine anulate), fie pentru că a fost încredințat unei formațiuni politice care nu a trecut pragul de 3%. Sistemul electoral românesc se înscrie astfel, alături de cele din Rusia, Bulgaria și Polonia, în seria celor mai performante dispozitive tehnico-juridice de irosire a voturilor[1].

Rafinând aceste date la nivel de circumscripție pentru alegerile din 1996, s-ar putea adăuga că cetățenii care au participat la scrutin și al căror vot a fost considerat valabil nu au ales în mod direct, pe listele propuse, potrivit legii, de către partide și coaliții în fiecare circumscripție electorală decât 40,55% dintre senatori (58 din 143) și doar 68,59% dintre deputați (225 din 328). Cetățenii nu și-au desemnat nemijlocit decât 283 din totalul de 461 de aleși (fără a socoti cele 15 mandate cuvenite minorităților potrivit art. 4 din Legea 68/1992), adică doar 61%. Cum legea electorală păstrează tăcerea cu privire la modul de alocare a voturilor neatribuite în primă instanță, restul de mandate a fost repartizat partidelor de către matematicienii Biroului Electoral Central după o formulă algebrică de tip Hondt, dar a cărei metodă de calcul rămâne confidențială atât pentru alegători, cât și pentru candidați. Cu alte cuvinte, numai trei din cinci senatori și deputați au fost produsul voinței electoratului, ceilalți doi fiind rezultatul interpretării matematice a acestei voințe la nivelul circumscripției naționale.

Să vedem acum în ce fel s-au reflectat aceste procente în rezultatele obținute cei mai importanți actori politici din 1996, raportând voturile acordate CDR și PDSR la totalul cetățenilor cu drept de vot (V_6), apoi la totalul voturilor exprimate (V_7) și, calculând, în sfârșit, ponderea mandatelor alocate (M):

---

[1] Pierre MARTIN, „Modes de scrutin: mythes et réalités", *Commentaire*, 19/73, 1996, p. 87.

	procente CDR				procente PDSR			
	1992		1996		1992		1996	
	Senat	*Cameră*	*Senat*	*Cameră*	*Senat*	*Cameră*	*Senat*	*Cameră*
V_7	13,93	13,29	21,91	21,44	18,93	18,41	16,47	15,59
V_8	20,16	20,01	30,70	30,17	28,29	27,72	23,08	21,52
M	23,77	24,01	37,06	35,57	34,26	34,31	28,67	26,53

Oricât de tulburător ar putea părea acest lucru, formațiunile politice aflate la comanda coaliților care au guvernat România în 1992-1996 și 1996-2000 nu s-au bucurat decât de sprijinul a unul din cinci cetățeni cu drept de vot și au obținut 30% sau chiar mai puțin din sufragiile valabil exprimate. Reprezentarea proporțională a fost instrumentul cu ajutorul căruia aceste formațiuni au izbutit, în condiții de reprezentativitate destul de precare, să controleze Parlamentul. Nu numai partidele fruntașe, dar nici măcar coalițiile guvernamentale nu pot revendica, prin urmare, o reprezentativitate în termeni sociali reali.

Majoritatea parlamentară PDSR-PUNR-PRM-PSM (+ PDAR în Senat) a susținut, explicit sau implicit, guvernul din 1992 până în 1996 deși nu realizase decât 31,27% din voturile cetățenilor înscriși pe liste[1] și 47,74% din sufragiile valabil exprimate[2] pentru Senat, iar în Camera Deputaților 28,12% din opțiunile cetățenilor cu drept de vot[3] și 42,37% din voturile validate[4].

La rândul ei, coaliția CDR-USD-UDMR a fost expresia unei majorități parlamentare aproape la fel de slab înrădăcinată în preferințele electoratului. În Senat doar 36,16% din cetățenii cu drept de vot au acordat încredere celor trei coaliții[5] și 50,68% din alegătorii ale căror voturi au fost validate[6], iar în Camera

[1] PDSR = 18,93%, PUNR = 5,43%, PRM = 2,57%, PSM = 2,13%, PDAR = 2,21%.

[2] PDSR = 28,29%, PUNR = 8,12%, PRM = 3,85%, PSM = 3,18%, PDAR = 3,30%.

[3] PDSR = 18,41%, PUNR = 5,12%, PRM = 2,58%, PSM = 2,01%.

[4] PDSR = 27,72%, PUNR = 7,72%, PRM = 3,90%, PSM = 3,03%.

[5] CDR = 21,91%, USD = 9,39%, UDMR = 4,46%.

[6] CDR = 30,70%, USD = 13,16%, UDMR = 6,82%.

Deputaților numai 35,33% din alegătorii înscriși pe liste[1] și 49,74% din cei care au votat efectiv și valabil[2].

Adevărul statistic înfățișat de aceste procente ar trebui să fie citit de către partidele politice românești ca un îndemn la modestie și reținere. Din 1992 și până în 2000, coalițiile de guvernământ s-au întemeiat pe o bază electorală extrem de fragilă și pe o majoritate parlamentară produsă exclusiv de modul de scrutin proporțional. Or, în democrația reprezentativă, votul este cel care trece drept mecanismul capabil să confere legitimitate, în nici un caz algoritmul bine folosit.

Pentru a completa tabloul, să acceptăm că, începând cu decembrie 2000, am avea din nou de-a face cu o coaliție, de data aceasta nu restrânsă, ci implicită, în măsura în care guvernul „monocolor" PSD este sprijinit în Parlament de UDMR. Dacă calculăm din nou indicatorii T_{1-4} și V_{1-5} pentru alegerile din 26 noiembrie 2000[3], observăm că partidele și coalițiile care au trecut pragul electoral de 5% și respectiv 8% au reunit sufragiile a mai puțin de jumătate din numărul cetățenilor români cu drept de vot. Ca atare, doar unul din doi cetățeni au o opinie politică reprezentată în Parlament.

	26 noiembrie 2000	
	Senat	*Camera*
T_1	17.699.727	17.699.727
T_2	11.559.458	11.559.458
T_3	10.891.910	10.839.424
T_4	8.719.823	8.327.082

[1] CDR = 21,44%, USD = 9,18%, UDMR = 4,71%.

[2] CDR = 30,17%, USD = 12,93%, UDMR = 6,64%.

[3] Toate datele referitoare la alegerile din 2000 au fost preluate după Cristian PREDA, *România postcomunistă și România interbelică*, Meridiane, București, 2002, pp. 31-32, 47-49.

	26 noiembrie 2000	
	Senat	*Camera*
V_1	65,30%	65,30%
V_2	61,53%	61,24%
V_3	49,26%	47,06%
V_4	75,43%	72,03%
V_5	80,05%	76,82%

În schimb, indicatorul V_4 rămâne în limite comparabile cu cele din 1992 și 1996. Altfel spus, un sfert din cetățenii prezenți la urne și-au irostit, ca și în trecut, votul. Tot atât de constantă este și slaba reprezentativitate în termeni sociali reali a partidului de guvernământ:

	26 noiembrie 2000			
	PDSR		*UDMR*	
	Senat	*Camera*	*Senat*	*Camera*
V_6	22,82%	22,42%	4,24%	4,16%
V_7	34,95%	34,33%	6,49%	6,37%
M	46,42%	44,92%	8,57%	7,82%

PDSR a fost votat de aproximativ unul din cinci români titulari ai drepturilor electorale și de unul din trei alegători care s-au deplasat la urne. Cu toate acestea, chiar în acest cadru precar, situația lui s-a îmbunătățit în raport cu 1992 cu circa patru procente, iar față de 1996 cu șapte procente și jumătate. De asemenea, randamentul transformării voturilor în mandate a fost, pentru acest partid, superior performanțelor anterioare.

În concluzie, arcul parlamentar PDSR-UDMR care a sprijinit în decembrie 2000 formarea guvernului minoritar condus de Adrian Năstase deținea la începutul legislaturii 54,99% din mandatele de senator și 52,74% din locurile Camerei Deputaților, în vreme ce nu putea revendica decât 27% din preferințele cetățenilor români și circa 41% din voturile participanților la scrutin.

Efectul pervers al reprezentării proporționale

Cel de-al doilea criteriu de consociaționalitate, respectiv autonomia de acțiune a grupurilor minoritare – alcătuite pe criterii politice, confesionale, etnice, sexuale sau de altă natură – a fost permanent cenzurată, dacă nu de-a dreptul împiedicată să se manifeste, în special datorită dezinteresului aproape unanim, al clasei politice și al celor interesați deopotrivă, față de o descentralizare autentică. Combinația dintre concepția centralizatoare de tip jacobin asupra rolului statului și definiția etnică a națiunii, așa cum este reflectată chiar de Constituția din 1991, constituie ingredientele clasice ale unei rețete politice menite să zădărnicească orice efort de autonomizare, în sensul unui pluralism autentic, a societății civile.

În ceea ce privește descentralizarea, incomplet asimilată ca principiu constituțional până la revizuirea din 2003[1], ea este drastic limitată în practica instituțională prin capacitatea prefectului, în calitate de reprezentant al guvernului în județe, de a ataca în fața instanței de contencios administrativ orice act al autorităților autonomiei locale, atac ce suspendă de drept actul respectiv (art. 123, alin. 5). Sau, altfel formulat, dreptul este întotdeauna și în mod discreționar de partea guvernului. În plus, chiar și revizuită, Constituția refuză să facă vreo diferență de natură între stat, întrupat în administrația centrală și formele de autoguvernare locale ale cetățenilor; acest refuz este dublat chiar de o confuzie: instituția prefectului, reprezentant al autorității centrale a statului este reglementată în secțiunea dedicată administrației publice locale. Mai mult chiar, orice eventuală vocație legislativă a autonomiilor locale este interzisă pentru viitor prin prevederea constituțională restrictivă conform căreia Parlamentul este „unica autoritate legiuitoare a țării" (art. 61, alin 1).

Apoi, pentru a ajunge la al treilea criteriu evocat de Lijphart, minorităților politice le-a fost sistematic refuzat dreptul de veto în privința marilor decizii instituționale. Exemplul cel mai fla-

[1] Art. 119 din textul din 1991 menționa doar principiile „autonomiei locale" și „descentralizării serviciilor publice"; reformulat în 2003, art. 120 menționează la alin. 1 „descentralizarea" fără a-i da însă un conținut.

grant și mai sintetic este cel al Constituției din 1991, adoptată cu toate că 18,66% din membrii Adunării Constituante (95 din 509) au votat împotriva textului sprijinit de guvern.

În sfârșit, singura trăsătură reală de consociaționalitate pare să fie modul de scrutin proporțional, aplicat în România la alegerile de la 20 mai 1990, 27 septembrie 1992, 3 noiembrie 1996 și 26 noiembrie 2000. Motivele mărturisite în virtutea cărora legiuitorul a optat pentru reprezentarea proporțională în cazul alegerilor generale sunt în principal două: tradiția românească interbelică și convingerea potrivit căreia, în comparație cu sistemul majoritar, proporționalitatea duce la o reprezentare mai justă a principalelor curente de opinie dintr-o societate.

Modurile de scrutin proporționale se caracterizează prin aceea că au nu numai *efecte* proporționale, dar și o *finalitate* proporțională, ele comportând un algoritm în temeiul căruia justa proporție dintre voturile obținute și mandatele atribuite trebuie să fie garantată în vederea realizării unui pluralism al reprezentării politice; în schimb, modul de scrutin majoritar este lipsit de finalitate, fiind doar o tehnică de atribuire a mandatelor parlamentare[1].

Scrutinul majoritar corespunde, de regulă, unor sisteme de alternanță politică, iar cel proporțional unor sisteme de cooperare partizană în cadrul coaliților guvernamentale. Numai că logica efectului de proporționalitate cere ca aceasta să se regăsească nu numai în Parlament, dar și la nivel executiv. Proporționalitatea trebuie să fie o trăsătură a puterii, nu doar una a reprezentării. Rareori însă efectul de proporționalitate este instituționalizat până la capăt, cum se întâmplă în Constituția provizorie sud-africană din 1994 care dă dreptul partidelor care au obținut peste 5% din voturi nu numai să fie reprezentate în Parlament, dar chiar să participe la guvernare[2].

Într-adevăr, reprezentarea proporțională se dovedește, în ultimă instanță, fără consecințe în planul politicilor dacă nu duce la guverne de largă coaliție. Care este în fond deosebirea între a nu fi ascultat în afara Parlamentului și a nu fi consultat în interiorul acestuia. În România postcomunistă, adversarul politic

[1] Pierre MARTIN, op. cit., p. 86.
[2] IBIDEM, p. 91.

este, de regulă, înfrânt în Parlament, nu în alegeri. Într-un sistem proporțional, reprezentarea parlamentară a minorității devine inutilă dacă opinia acesteia este sistematic și fățiș ignorată. Atâta timp cât nu participă la decizii și la elaborarea politicilor, statutul parlamentar sau extra-parlamentar al unui partid rămâne teoretic indiferent. Autoritatea efectivă a respectivului partid este la fel de redusă. Doar autoritatea sa simbolică diferă de la un statut la altul și, firește, condiția personală a oligarhiilor de partid, mai puternice – în ochii propriilor militanți și ai publicului – atunci când se află în Parlament decât în situația în care nu izbutesc să obțină nici un mandat.

Deși guvernele românești postcomuniste sunt formate de Parlamente alese prin modul de scrutin proporțional, practica constituțională a adoptat fără echivoc logica majoritate/opoziție care caracterizează structural regimurile politice ce recurg la serviciile scrutinului majoritar. Utilizarea oportunistă a sistemului electoral împotriva efectului de consens și continuitate pe care acesta îl presupune poate fi socotită semnul unui clar deficit democratic. Acest deficit se manifestă prin lipsa încrederii impersonale care trebuie să domnească între participanții la viața publică, ca și prin situarea legitimității democratice exclusiv la nivel electoral.

Scrutinul majoritar: o simulare

Pentru a încerca să ne apropiem nu doar de cauzele acestui deficit, ci și de motivele pentru care partidele aflate la putere în România după 1990 l-au alimentat în permanență, să simulăm, cu titlu experimental, raportul dintre rezultatele ce ar fi putut fi obținute prin scrutin majoritar și cele oferite de reprezentarea proporțională. În acest scop, am ales scrutinul din 1996 pentru că prezintă o mai mare diversitate a actorilor politici reprezentați și un mai mare echilibru între aceștia. Poate că astfel vom reuși să sesizăm care din cele două sisteme este mai avantajos pentru

partidele româneşti, atât în funcţie de ponderea acestora, cât şi de obiectivele lor strategice extra-electorale.

La 2 iunie 1996, de exemplu, electoratul a utilizat simultan ambele procedee: votul majoritar în două tururi, în circumscripţii uninominale, pentru alegerea primarilor şi cel proporţional de listă pentru desemnarea consilierilor locali şi judeţeni. Să alăturăm deci, în cifre absolute şi în procente[1], scorurile principalelor partide aşa cum au rezultat din cele două modalităţi paralele de vot[2]:

Alegeri pentru desemnarea primarilor (sistem majoritar)		Formaţiunea	Alegeri pentru desemnarea consilierilor judeteni (sistem proporţional)	
cifre	*procente*		*cifre*	*procente*
2.712.852	26,27%	CDR	1.667.417	19,53%
2.713.095	26,28%	PDSR	1.390.225	16,28%
1.353.406	13,11%	USD	962.719	11,27%
431.372	4,18%	UDMR	602.561	7,06%
412.508	4,00%	PUNR	461.447	5,40%
148.750	1,44%	PRM	344.056	4,03%
787.288	7,60%	Independenţi	303.469	3,55%

Se poate lesne constata că, dacă alegerile generale legislative ar fi avut loc la 2 iunie şi s-ar fi desfăşurat pe baza scrutinului majoritar în două tururi, ponderea deputaţilor şi senatorilor UDMR, PUNR şi PRM ar fi fost mai mică decât în cazul unei reprezentări proporţionale: cele trei partide n-ar fi adunat împreună decât 9,62% din totalul voturilor valabil exprimate faţă de 16,49%, pierzând, aşadar, 415.434 voturi. Dimpotrivă, votul majoritar uninominal ar fi adus, în plus faţă de scrutinul de listă, 1.322.170 voturi pentru PDSR (adică un spor relativ de 48,73%), 1.045.431 voturi pentru CDR (un spor de 38,53%) şi 390.687 voturi pentru USD (un spor de 28,86%). Aceste trei formaţiuni cel mai bine clasate au pierdut laolaltă, prin trecerea de la

[1] Datele alegerilor de la 2 iunie şi 3 noiembrie 1996, ca şi cele de la 27 septembrie 1992, sunt preluate după procesele verbale comunicate de Biroul Electoral Central.

[2] Am ales rezultatele votului pentru Consiliile judeţene pentru că s-au desfăşurat în circumscripţiile folosite şi la alegerile legislative, valoarea lor de simulare fiind deci mai ridicată decât cea a alegerilor pentru Consiliile locale.

majoritar la proporțional, 2.368.305 voturi, adică aproximativ 27% din totalul sufragiilor.

Concluzia acestei simulări era previzibilă: reprezentarea proporțională difuzează voturile, în timp ce sistemul majoritar favorizează partidele mai puternice, menajând totuși un loc relativ important pentru candidații independenți cu o solidă notorietate locală. După cum se știe, candidații disidenți, cărora statele majore de partid le-au retras încrederea, au șanse de câștig numai în circumscripții uninominale.

Nu toate partidele puternice sunt însă uniform avantajate de sistemul proporțional românesc. Astfel, calculul redistribuirilor, bazat pe metoda Hondt, a avut efectul cel mai dramatic asupra performanțelor electorale ale PDSR, influențând spectaculos evoluția raporturilor dintre voturile obținute de acesta în 1996 și 2000 față de 1992, luat ca punct de reper (V) și mandatele ce i-au fost atribuite (M):

PDSR	1992		1996			
	Senat	*Camera*	*Senat*	*+/-*	*Camera*	*+/-*
V	3.102.201	3.015.708	2.836.011	- 266.190	2.633.860	- 381.843
M	49	117	41	- 8	91	- 26

PDSR	2000			
	Senat	*+/-*	*Camera*	*+/*
V	4.040.212	+ 938.011	3.968.464	+ 952.756
M	65	+ 16	155	+ 38

O pierdere de numai 266.190 de voturi a costat PDSR în 1996 opt locuri de senator și un minus de 381.848 de voturi i-a scăzut numărul deputaților cu douăzeci și șase. Ceea ce înseamnă că un loc de senator pierdut valorează 33.873 de voturi, iar un mandat de deputat mai puțin echivalează cu 14.686 de voturi. În schimb, un câștig de 938.011 sufragii în 2000 a valorat 16 mandate de senator în plus, adică 58.625 de voturi pentru un mandat, și un spor de 952.756 de voturi a adus PDSR 38 de deputați, aleși fiecare de 25.072 cetățeni.

Pentru comparație, să privim tabelul creșterii în voturi și în mandate a CDR în 1996 față de 1992, care a obținut un loc

suplimentar de senator cu 82.176 voturi şi unul de deputat cu 37.879 de voturi:

CDR	1992		1996			
	Senat	*Camera*	*Senat*	+/-	*Camera*	+/-
V	2.210.722	2.177.144	3.772.084	+ 1.561.362	3.692.321	+ 1.515.177
M	34	82	53	+ 19	122	+ 40

Norma reală de reprezentare a fost, la alegerile din 3 noiembrie 1996 de pildă, de 85.228 de voturi valide pentru un senator şi de 37.313 voturi valabil exprimate pentru un deputat. Strict aritmetic, PDSR ar fi trebuit să piardă doar patru locuri de senator şi în jur de zece mandate de deputat. Jocul proporţionalităţii, aşa cum este aplicat în sistemul electoral românesc, a făcut ca, pentru partidele aflate la vârf, pierderea să fie de aproximativ trei ori mai costisitoare în voturi decât câştigul, tendinţă ce s-a verificat şi în performanţele PDSR la alegerile din 2000.

În Senatul ales în 1996, CDR şi PDSR au fost despărţite de 936.073 de voturi, materializate într-o diferenţă de 12 locuri, ceea ce revine la o normă de reprezentare de 73.006, inferioară cu 12.000 celei naţionale. În Camera Deputaţilor, 1.058.461 de voturi separau cele două formaţiuni, adică 34.143 voturi pentru fiecare din cele 31 de mandate deţinute de CDR în plus faţă de principalul partid de opoziţie de atunci; prin urmare, deputaţii care asigurau întâietatea Convenţiei fuseseră aleşi şi ei pe baza unei norme de reprezentare inferioară celei reale. Aceste norme, atât cele reale, cât şi cele „de separare" erau oricum de două ori mai mici decât cele prevăzute de art. 3 al Legii 68/1992, adică 70.000 de locuitori pentru un deputat şi 160.000 pentru un senator.

Să vedem dacă regularităţile pe care le-am surprins până acum sunt confirmate de evoluţia formaţiunilor politice aflate în 1996 în partea de mijloc a clasamentului, mai întâi cu ajutorul rezultatelor înregistrate de FSN/USD, care şi-a îmbunătăţit performanţa:

FSN	1992		1996			
USD	*Senat*	*Camera*	*Senat*	+/-	*Camera*	+/-
V	1.139.033	1.108.500	1.617.384	+ 478.381	1.582.231	+ 474.269
M	18	43	23	+ 5	53	+ 10

Fiecare loc de senator dobândit de USD în plus faţă de FSN a cerut 95.670 de voturi, cu 13.000 mai mult decât a avut nevoie CDR, iar fiecare mandat de deputat suplimentar a fost câştigat cu 47.426 de voturi, adică cu 10.000 peste norma de creştere a CDR.

Să adăugăm, în sfârşit, datele unui partid, PUNR, care a scăzut în 1996 în preferinţele electoratului:

PUNR	1992		1996			
	Senat	*Camera*	*Senat*	+/-	*Camera*	+/-
V	890.410	839.586	518.962	- 371.448	533.348	- 306.238
M	14	30	7	- 7	18	- 12

Se constată că PUNR a rămas fără un loc de senator la fiecare 53.064 voturi pierdute (cu circa 20.000 în plus faţă de PDSR) şi fără un mandat de deputat la 25.519 voturi în minus (o cădere cu 10.000 de voturi mai lentă decât cea suferită de PDSR).

În mare, la 100.000 de alegători care le-au retras încrederea în 1996, PDSR a rămas fără 3 senatori şi fără 7 deputaţi, iar PUNR cu 2 senatori şi 4 deputaţi mai puţin. Dimpotrivă, la 500.000 de electori suplimentari care le-au acordat votul, CDR a obţinut 6 mandate de senator şi 14 de deputat, iar USD doar 5 şi respectiv 10.

S-ar putea spune, cu titlu de regulă provizorie şi oarecum rudimentară, că pentru partidele mai bine plasate în clasament câştigul este, proporţional, mai uşor şi scăderea mai abruptă, în vreme ce partidele aflate în plutonul de mijloc şi inferior plătesc mai ieftin pierderile dar cresc cu eforturi mai mari.

Dacă am încerca să transpunem, printr-un exerciţiu teoretic, rezultatele alegerilor legislative din 1996 în modul de scrutin majoritar, ar trebui, pe baza indicatorilor simulării pe care am făcut-o pentru alegerile locale şi ignorând, firesc, atât miza

scrutinelor, cât şi efectul de timp şi dintre 2 iunie şi 3 noiembrie 1996, să trecem în contul PDSR un spor în voturi de 48,73%, pe seama CDR un spor de 38,53% şi în zestrea USD un spor de 28,86%. Înmulţind aceste procente cu numărul de voturi obţinute pe liste şi divizând apoi suma prin norma reală de reprezentare (85.228 de electori la un senator şi 37.313 la un deputat) am obţine următoarea configuraţie ipotetică a unui Parlament ales prin scrutin majoritar (S):

	Senat			*Camera*		
	M	*S*	*+/*	*M*	*S*	*+/-*
CDR	53	61	+ 8	122	137	+ 15
PDSR	41	49	+ 8	91	104	+ 13
USD	23	24	+ 1	53	54	+ 1

Rezultatul este departe de a fi neaşteptat: partidele mici sunt avantajate de modul de scrutin proporţional (USD a obţinut aproape acelaşi număr de mandate cu un minus de 400.000 de voturi) şi defavorizează partidele mari.

Dacă nu ar fi fost vorba despre o simulare, ci am fi avut de-a face cu un scrutin ce s-ar fi desfăşurat în mod real după principiul majoritar, fenomenul de polarizare la vârf ar fi fost probabil încă şi mai pronunţat. UDMR, PUNR şi PRM n-ar fi izbutit să obţină, împreună, nici măcar cele 9 locuri de senator şi 33 de mandate de deputat care le-ar fi revenit după însumarea ipoteticelor rezultate ale CDR, PDSR şi USD.

Politica românească s-ar fi reorganizat după un model similar celui german, adică potrivit unui sistem partizan de alternanţă moderată, comportând „două partide şi jumătate" (*Zweiundhalb-parteiensystem*) şi o reprezentare punctuală a UDMR. Într-un asemenea context, USD n-ar fi fost mai câştigată în mandate, dar puterea sa de decizie şi spaţiul său de manevră ar fi fost pesemne mult mai mari, pentru că nici unul dintre cele două partide principale nu ar fi fost în măsură să guverneze fără concursul ei.

Să ne întrebăm acum dacă reprezentarea proporţională, aşa cum este utilizată în alegerile româneşti, are cel puţin meritul fidelităţii faţă de finalitatea sa proporţională. Se consideră că

reprezentarea proporțională „perfectă" este exprimată de relația **y = x**, unde **y** desemnează raportul dintre mandatele atribuite partidului 1 și cele atribuite partidului 2, iar **x** raportul dintre voturile adunate de partidul 1 și cele adunate de partidul 2[1].

Fie deci raportul dintre mandatele și voturile obținute de CDR și PDSR în 1992 și 1996, atât în Senat, cât și în Camera deputaților:

	y	x	$y = x^n$
Senat 1992	1,32	1,40	n = 0,94
Camera 1992	1,42	1,38	n = 1,02
Senat 1996	1,29	1,33	n = 0,96
Camera 1996	1,34	1,40	n = 0,95

Variabilă de la o Cameră la alta și de la o alegere la alta, abaterea **n** de la proporționalitate este deci destul de redusă. Dintre cele trei cauze care au reputația de a produce efecte de disproporționalitate și anume: mărimea circumscripției electorale, existența unor clauze de excludere și translarea disproporțională[2], cea din urmă este aproape neglijabilă în sistemul electoral românesc, modalitatea de calcul fiind relativ bine calibrată matematic.

Dimpotrivă, s-a văzut limpede că pragul electoral impus de lege, mai întâi de 3%, apoi de 5%, se constituie într-un instrument politico-artimetic care exclude de la dreptul de a fi reprezentați în Parlament în medie 17% din alegătorii ale căror voturi au fost validate.

A doua distorsiune, tot atât de serioasă, este provocată de magnitudinea circumscripțiilor electorale. Să ne amintim că în 1996 doar doi din cinci senatori și numai doi din trei deputați au

---

[1] Rein TAAGEPERA, Matthew SOBERG SHUGART, *Seats and Votes. The Effects and Determinants of Electoral Systems*, Yale University Press, New Haven and London, 1989, pp. 167-168. Cristian PREDA, *România postcomunistă și România interbelică*, pp. 59-60 folosește o altă medodă de calcul, mai fină și mai dinamică; rezultatele sale sunt însă convergente cu cele obținute de mine.

[2] Giovanni SARTORI, „The Influence of Electoral Systems: Faulty Laws or Faulty Method?", in Arend LIJPHART, Bernard GROFMAN, editors, *Electoral Laws and their Political Consequences*, Agathon Press, New York, 1986, pp. 58-59.

fost aleşi la acest nivel. Nici un candidat PRM pentru Senat n-a reuşit, de pildă, să obţină atunci un mandat direct. Redistribuirea naţională a stabilit un raport aleatoriu între distribuţia teritorială a rezultatelor finale ale partidelor şi preferinţele electoratului dintr-o circumscripţie dată. Uniunii Democrate a Maghiarilor i-au fost astfel repartizate mandate în zone în care nu există practic o minoritate maghiară. Cu alte cuvinte, voinţa politică a cetăţenilor care-şi exercită concret dreptul de vot în propria lor circumscripţie este completată şi corectată de o voinţă generală dedusă pe baze matematice.

În concluzie, s-ar spune că partidele cu vocaţie guvernamentală nu sunt formal avantajate de reprezentarea proporţională. Cu toate acestea, ele nu insistă de regulă pentru schimbarea modului de scrutin, deşi ar avea puterea să o facă, iar o asemenea modificare le-ar aduce un profit electoral evident. Eventuala introducere a votului majoritar ar putea declanşa un proces de restructurare a sistemului românesc de partide într-un sens bipartizan şi ar duce la instaurarea reală a alternanţei, pe care opinia publică o socoteşte un criteriu de consolidare a democraţiei.

Perpetuarea alegerilor de liste pare să convină în continuare formaţiunilor politice majore, în ciuda dificultăţilor pe care le întâmpină în România guvernarea prin coaliţii. Acest paradox se explică prin rolul îndeplinit de partide în regimul politic românesc, ştiind că nu modul de scrutin determină forma regimului după o relaţie de tip cauză-efect, ci, dimpotrivă, regimul este cel care, potrivit propriei sale naturi şi în funcţie de obiectivele pe care principalii actori politici doresc să le atingă, adoptă o modalitate anume de desfăşurare a alegerilor.

CAPITOLUL III

Absența subiectului politic

Revoluția de recuperare

In epoca triumfului individualismului, dispozitivele de putere se instalează, de obicei, după regula modelului teoretic, adică potrivit unui inventar de bunuri sociale și de simboluri pe al căror enunț se întemeiază moralitatea și legitimitatea practicii politice. Din rețeta unei revoluții nu poate lipsi, în principiu, o teorie revoluționară ori un surogat acceptabil al acesteia. De aceea, inventarea unui cadru de referință la valori pare să fie o cale privilegiată prin care consensul – ca dimensiune obligatorie a spațiului politic modern, fărâmițat și evacuat de funcții simbolice „tari" – poate fi înrădăcinat în subiectivitatea unei alegeri, a unei anumite vocații de a exercita puterea.

În România, revoluția a fost modelul social al delegitimării totalitarismului, revoluția a fost mijlocul prin care fostele elite comuniste au procedat la reforma propriilor structuri și ierarhii, revoluția a fost instanța care le-a permis intelectualilor să se impună ca unici purtători de cuvânt ai societății civile.

Dacă procesul de democratizare ce însoțește orice trecere de la un regim autoritar la statul de drept poate fi descris ca o instituționalizare a nesiguranței[1], atunci revoluția, ca rit major al acestei treceri, este constrânsă să se prezinte drept o certitudine instituționalizată. Altfel spus, dincolo de probabila spontaneitate a gesturilor de revoltă și de improbabilele acțiuni provocatoare,

[1] Adam PRZEWORSKI, „Democray as a Contingent Outcome of Conflicts", in Jon ELSTER, Rune SLAGSTAD, editors, *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, p. 63.

revoluția, așa cum românii au trăit-o în decembrie 1989, a fost, în principal, un efort anonim de sistematizare și de raționalizare a lipsei proiectului politic al schimbării[1].

O revoluție imaginată

Revoluția română ține, mai degrabă, de domeniul imaginației. Revolta străzii a fost rezultatul unui imaginar colectiv în care acumularea tensiunilor, zvonurilor, disperării, iluziilor și nerăbdării a depășit temperatura de fierbere. Emoția populară, cu formele ei violente, s-a arătat capabilă să răstoarne un guvern, să spulbere chiar un regim politic, dar nu a produs, de la sine, un nou dispozitiv de putere. Ca și în celelalte societăți postcomuniste, transformarea de regim a fost un fenomen profund heteronom, căci euforia populară nu a fost cu adevărat însoțită de o mobilizare socială și nici nu s-a investit într-un proiect politic[2].

Revoluția este sistematică și analitică, revolta este spontană și critică. Revoluția recurge la structuri și instituții, revolta se întrupează din gesturi și cuvinte. Revoluția se naște la capătul unei tactici combinatorii și al unui calcul social al probabilității schimbării de regim, revolta se dezlănțuie atunci când sunt anulate logica prudenței și reflexul supraviețuirii. Revoluția aparține elitelor, revolta este privilegiul societății.

Cei care se revoltă nu ajung niciodată la putere. Sunt folosiți uneori, în cazuri izolate și atent verificate, pentru a da un lustru de legitimitate grupului care se instalează la putere în urma unei

---

[1] Pertinente în acest sens sunt remarcile din Katherine VERDERY, Gail KLIGMAN, „Romania after Ceaușescu: Post-Communist Communism", in Ivo BANAC, editor, *Eastern Europe in Revolution*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1992, pp. 121-122, potrivit cărora nici una dintre cauzele deduse *a posteriori* ale Revoluției din decembrie nu este suficientă pentru a-i explica succesul; altfel spus, faptul că în România a avut loc o revoluție rămâne, în ultimă analiză, ireductibil rațional.

[2] Stephen HOLMES, „Conceptions of Democracy in the Draft Constitutions of Post-Communist Countries", in Beverly CRAWFORD, editor, *Markets, States, and Democracy. The Political Economy of Post-Communist Transformation*, Westview, Boulder, Co. and San Francisco and Oxford, 1995, p. 74.

revolte. În realitate, revoluționarii sunt întotdeauna „de profesie" și nu-și aleg niciodată strada ca teren de luptă. Ei atacă direct, după o tehnologie proprie acțiunii politice și cu un profesionalism îndelung exersat, centrele puterii căreia vor să i se substituie. Străzile răscolite de mulțimea revoltată nu asigură decât coloana sonoră a unei acțiuni care se petrece în interiorul palatelor puterii.

Faptă a unei minorități răzvrătite, insurecția din decembrie 1989 a surprins nu numai regimul, dar și publicul deloc pregătit pentru o schimbare de structură a regulilor și raporturilor sociale. Așteptând mereu o re-normalizare a orizontului cotidian, societatea părea că se resemnase să vadă funcția politică preluată, aparent definitiv, de către oligarhia de partid. Schimbarea nu s-a situat la capătul unui proces revoluționar, ci a fost mai curând punctul culminant al unei crize interne generalizate[1].

Comunismul nu a căzut, nu a fost doborât, ci, pur și simplu și cu un termen leninist, „a putrezit"[2], s-a descompus. Sfârșitul comunismului nu ar trebui deci gândit în categoriile voinței sau ale structurii, ci în cea a hazardului[3].

Revoluția română n-ar fi în sens strict decât o „non-revoluție" violentă, căci nu a dispus nici de o contra-elită revoluționară, nici de o teorie revoluționară, nici de o organizare revoluționară și nici de un proiect revoluționar. Ca și celelalte forme de demitere a totalitarismului central și est-european, revoluția română nu a fost produsul unor agenți și al unei agende revoluționare, ci și-a produs ca însăși agenții și agenda[4].

---

[1] Bill LOMAX, „Impediments to Democratization in Post-Communist East-Central Europe", in Gordon WIGHTMAN, editor, *Party Formation in East-Central Europe. Politics in Czechoslovakia, Hungary, Poland, and Bulgaria*, Edward Elgar, Aldershot, 1995, p. 179.

[2] Claus OFFE, *Varieties of Transition. The East European and East German Experience*, The M.I.T. Press, Cambridge, Mass., 1997, p. 134.

[3] Catherine PERRON, *Les pionniers de la democratie. Élites politiques locales tcheques et est-allemandes, 1989-1998*, Presses Universitaires de France, Paris, 2004, p. 17.

[4] Jon ELSTER, Claus OFFE, Ulrich K. PREUSS, *Institutional Design in Post-Communist Societies. Rebuilding the Ship at Sea*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 11.

Revoluția însăși și-a adus deci pe lume revoluționarii. Procesul de transmitere a puterii funcționa, se pare, din plin și fără obstacole majore începând chiar 22 decembrie 1989, dar mișcările de stradă ridicau problema extrem de dificilă a legitimității simbolice și a procedurilor politice de legitimare a succesiunii regimului totalitar[1].

Atunci, punerea în scenă unei agresiuni invizibile, dar violente, imaginea televizată a unei țări asediate de un inamic fără nume și fără chip, au dat conducătorilor post-revoluționari posibilitatea de a se înfățișa drept eroi ai pacificării, învingători ai războiului civil și apărători ai societății. Televiziunea a jucat, în final, rolul de „teorie revoluționară" *sui generis* a revoluției române, cei care s-au perindat prin studiouri în primele zile improvizându-se într-un fel de „contra-elită revoluționară". Controlul televiziunii a deposedat Partidul Comunist, în calitatea acestuia de instituție a imaginarului (în măsura în care deținea monopolul ideilor și credințelor publice), de industria imaginarului, de mijloacele de producție ale politicii. Revolta culpabilizantă – din pricina caracterului său minoritar, spontan și accidental – a locuitorilor Timișoarei și a câtorva mii de bucureșteni disperați, a devenit astfel „revoluția noastră", „revoluția întregului popor".

Eliberată de propria identitate ideologică printr-un asentiment general, stăpână pe metoda de fabricație a politicii și întemeiată în mod aproape ritual pe sânge – cel al șefului Partidului și a sute de nevinovați – clasa conducătoare comunistă a evitat cu grijă schimbările de structură și s-a angajat pe drumul, foarte popular în primul moment, al reformelor limitate, menite să răspundă exigențelor imediate și concrete ale societății.

Această strategie succesorală a fost bine chibzuită, căci nici un grup social nu mai putea revendica, de acum înainte, paternitatea unei revoluții devenită națională și, pe cale de consecință,

[1] Andrew ARATO, *Civil Society, Constitution, and Legitimacy*, Rowan & Littlefield, Lanham, MD, 2000, p. 165 crede că evenimentele din decembrie pot fi calificate drept o revoluție în sens strict legal, în măsura în care vechea ordine juridică ar fi fost spontan abolită. Această ipoteză nu se confirmă însă, actele legislative explicit sau implicit abrogate după Revoluție fiind extrem de puțin numeroase.

anonimă și vidă de sens. De fapt singurul model teoretic care permite calificarea evenimentelor din decembrie 1989 drept revoluție este perspectiva agregării psihologice: o schimbare violentă de regim poate lua o formă revoluționară atunci când „privarea relativă" – atât a maselor, cât și a celor care aspiră la statutul de elită – de accesul la bunurile sociale cele mai apreciate devine extrem de răspândită și de intensă[1].

Distribuirea rapidă a câtorva bunuri sociale îndelung râvnite a făcut ca revoluția să pară încheiată, iar obiectivele sale atinse: nivelul de viață al populației se îmbunătățise în chip evident și imediat, teama se risipea, aparatele de represiune ale statului se făcuseră aproape nevăzute, la vârf se instalaseră oameni cu aparență simplă, trecuți prin proba focului și, mai ales, gata să-și asume responsabilitatea funcției politice, al cărei uz proprietarul său legitim, poporul suveran, îl pierduse demult, dacă l-a avut cu adevărat vreodată.

Drept urmare, subiectului libertății politice și civile care este societatea în ansamblul ei, i-a fost refuzată orice participare directă la realizarea propriului destin. Poate însă cineva să se simtă responsabil față de o libertate la a cărei instaurare nu a fost chemat? Cum să creezi o solidaritate în jurul valorilor libertății, în momentul în care societatea nu a fost invitată la definirea lor?

Intelectualii și ideologii societății civile n-ar fi trebuit deci, în prima parte a anilor '90, să se lase luați prin surprindere de indiferența și chiar de ostilitatea cu care marele număr le-a întâmpinat discursurile inspirate de tema libertății. Majoritatea nu se grăbește să se solidarizeze în jurul unei libertăți pe care a primit-o în dar și de care nu se socotește responsabilă.

Întoarcerea în Europa

Democrația nu funcționează ca un laborator al virtuților cetățenești, după cum nici instituțiile statului nu sunt sanatorii pentru tratarea maladiilor conștiinței. Dimpotrivă, starea de

[1] Ted Robert GURR, *Why Men Rebel*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1970, pp. 334-337.

libertate a unei naţiuni este măsura solidarităţii dintre grupurile politice, profesionale, culturale, etnice şi confesionale care formează societatea.

Noua putere publică nu îşi trăgea rădăcinile dintr-un asemenea tip de solidaritate, ci dintr-un substitut al acesteia, anume unanimitatea etică mistificatoare a unei mentalităţi colective şlefuită de câteva decenii de totalitarism, o mentalitate scutită de tensiuni şi accidente, capabilă să împotmolească orice schimbare neprevăzută. Emoţia socială din decembrie 1989 fusese imediat turnată în albia unei expresii politice formalizate, cea a consensului naţional asupra marilor obiective ale tranziţiei, a unei formule de guvernare pragmatică, plină de cuminţenie, fără valori de apărat ori de propus, dacă excludem unanimitatea, pacea socială şi normalizarea.

Ca şi cum nimic extraordinar nu s-ar fi întâmplat în decembrie 1989, cetăţenii erau chemaţi la lucru şi invitaţi să consume în linişte roadele plăpânde ale muncii lor. Intelectualii şi noii ideologi ai societăţii civile – care nici nu pregătiseră răsturnarea comunismului printr-o opoziţie semnificativă şi colectivă, nici nu participaseră în număr mare la manifestaţiile din 16-21 decembrie 1989 – se găseau acum în faţa unei clase conducătoare înnoite, a unei elite comuniste reformate[1] care, sigură de un sprijin popular larg, nu înţelegea să împartă cu altcineva accesul la resursele de putere ale statului, pentru că îşi calculase profitul pe termen scurt şi mediu, iar orice partaj risca să-i compromită achiziţiile.

Valorile constituie însă armamentul strategic al elitei intelectuale. Aceasta a montat deci, în faţa puterii, un fel de machetă a unei societăţi bazate, în chip spontan, pe *democraţie*, *libertate* şi *adevăr*. Astfel s-a născut Piaţa Universităţii, Golania, leagăn al unui imaginar colectiv destinat să sfărâme unanimitatea

[1] Am utilizat tipologia propusă de Gerald M. EASTER, „Preference for Presidentialism. Postcommunist Regime Change in Russia and the NIS", *World Politics*, 49, 1997, pp. 188-190: spre deosebire de elitele dispersate, cele reformate, deşi atinse structural de căderea vechiului regim şi angajate într-un proces de selecţie internă, nu sunt încă fragmentate; elitele comuniste din România nu vor începe să se disperseze efectiv decât în ultimele luni ale anului 1991.

preconizată de noul regim politic şi, mai cu seamă, să se constituie într-o scară spre palatele puterii[1].

Căci spectacolul celor trei valori promovate de intelectuali urma să fie prima treaptă a procesului de îndepărtare din palatele puterii a clasei conducătoare comuniste. Nu s-a întâmplat aşa, pentru că mesajul n-a fost primit de către majoritatea instalată confortabil în consensul din decembrie. Mai mult, Golania a fost atacată nu numai din direcţia puterii, dar a făcut şi obiectul unei reprobări publice destul de masive, pentru că majoritatea cetăţenilor nu s-a bucurat să vadă cum politicienii în care şi-a investit încrederea sunt luaţi în derâdere.

Însuşi numele republicii imaginare – kilometru 0 al unei Românii eliberate de comunism – era provocator. În ansamblu, sfidarea Golaniei a fost mult prea radicală şi „prost crescută" pentru a putea trezi, la rândul ei, un anumit consens, sau măcar un ecou favorabil în rândul majorităţii cetăţenilor. Piaţa Universităţii a fost, într-un anumit fel, o revoluţie refăcută de intelectuali. Genul de revoluţie pe care aceştia ar fi dorit să o vadă petrecându-se spontan, singura capabilă să-i aducă la putere, în calitate de administratori ai valorilor în numele cărora poporul ar fi trebuit să coboare în stradă pentru a doborî comunismul[2].

În final, intelectualii au ştiut să profite chiar şi de eşecul republicii valorilor. Cu atât mai mult cu cât preţul acestei lecţii istorice a fost plătit – pe 13, 14 şi 15 iunie 1990 – de inocenţi: studenţi, golani veritabili, ţigani, simpli trecători, grevişti ai foamei.

Legitimitatea simbolică a puterii învingătoare în alegerile din 20 mai 1990 se hrănea nu atât din votul popular, cât din sângele nevinovat din decembrie 1989. Alt rând de victime, cele din iunie

---

[1] Pentru Piaţa Universităţii v. analiza lui Alexandru GUSSI, „Quelques remarques sur les conséquences de l'usage politique du passé communiste dans la structuration du champ politique roumain après 1989", in Alexandra IONESCU, Odette TOMESCU-HATTO, sous la direction de, *Politique et société dans la Roumanie contemporaine*, L'Harmattan, Paris, 2004, pp. 349-370.

[2] Raţiunile pentru care intelectualii est-europeni au eşuat în încercarea lor de a înţelege şi a explica revoluţiile din 1989 la Jeffrey C. ISAAC, *Democracy in Dark Times*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1998, pp. 42 sq.

1990, au dat intelectualilor o legitimitate alternativă, ce va fi investită în acțiuni cu caracter exclusiv politic. Valorile generice celebrate în Piața Universității nu vor fi însă transformate în bunuri sociale pe care să se poată întemeia o nouă comunitate politică.

Din acest punct, intelectualii își vor modifica strategia și se vor apropia de putere pe o cale diferită. *Democrație, libertate, adevăr*: cântate, desenate, dansate, versificate și proclamate la kilometrul 0 al utopiei, aceste valori păreau evidente, nu cereau nici un fel de demonstrație, fiind trăite pe viu de mulțimea de interpreți ce umplea Piața Universității. Odată eliberate din spațiul imaginar și închis al Golanici, aceste valori s-au confruntat cu nevoia unei omologări, a unei puneri la încercare, a unui conținut credibil, acceptabil și verificabil de către întreaga societate. Autoritatea chemată să le valideze a fost tot o imagine ideală, de tip *realia*, cea a Europei, a Occidentului atlantic.

În jurul acestei axe trebuia să se întrupeze noua ordine politică. Valorile *libertății* și *democrației* nu au fost însă niciodată definite sistematic și critic, ci, golite de orice istoricitate nominalistă, au fost pur și simplu considerate drept cele două componente majore ale unei identități europene regăsite. Imaginea abstractă a Europei a fost, prin urmare, convocată de către intelectuali ca un model axiologic la care putea fi alimentat direct orice dispozitiv de putere. Exigența „întoarcerii în Europa" a ținut loc de proiect de viitor, a înlocuit orice efort de elaborare pozitivă a valorilor.

Dar despre ce fel de Europă era vorba? În nici un caz despre Europa socială proiectată după Tratatul de la Maastricht. Aceasta rămâne necunoscută și, oricum, inutilizabilă ca model, pentru că democrația și libertatea par, în ochii elitelor românești, inseparabile de opțiunea economică (neo)liberală. În orice caz, afirmarea faptului că Europa ca atare se cere a fi construită, că apropiata sa întregire presupune o critică refondatoare a valorilor modernității moștenite din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, că însăși democrația trebuie regândită sub aspect structural și istoric, că bazele libertății se cuvin a fi reașezate, iar adevărul reinterpretat, ar fi însemnat să-i dezarmezi pe intelectuali, să-i lași fără certitudini în fața unei puteri fără valori.

Europa mereu invocată în discursurile elitei de la începutul anilor '90 era, mai degrabă, un fel de continent ideal, un soi de mit al originilor ce impunea urgența reîntoarcerii, o republică a valorilor cam trecută și burgheză, dar încă atrăgătoare în ochii unor provinciali.

Trecutul luminos

În primii doi ani de la închiderea Pieței Universității, mediul intelectual a fost marcat de un fenomen aproape general de migrație politică: intelectualii s-au instalat în partide și mișcări civice, au ajuns să conducă opoziția, să ocupe coloanele jurnalelor și să participe la alegeri[1].

Pe scurt, dacă au intrat în politică prin strategia discursului asupra valorilor, intelectualii au început să se apropie de putere prin procedee birocratice, încercând, la rândul lor, să organizeze consensul. Iar aceia dintre ei care, prea încrezători în propria statură intelectuală, nu au înțeles regulile după care puterea este produsă într-o societate birocratică, au fost eliminați de pe scena politică, așa cum s-a întâmplat cu Partidul Alianței Civice la alegerile din 3 noiembrie 1996.

Democrația și *libertatea* au încetat să mai fie strigăte pornite din inimă pentru a deveni metaforele favorite ale unei noi limbi de lemn. *Adevărul* a fost înlocuit, în ordinea politică, prin economia de piață, noțiune ce pare capabilă să descrie, mai bine decât oricare alta, însăși consistența unei societăți aflate în plină tranziție „de la comunism la capitalism".

Vechea unanimitate a anului 1990 a fost fragmentată de șomaj, inflație, de criza generalizată a economiei, de insecuritate și corupție, de aroganța și incompetența clasei politice post-decembriste. Totuși, critica acestor maladii ale puterii, așa cum a fost întreprinsă până în 1996 de către opoziția animată de

[1] Pentru traseele și carierele politice ale intelectualilor în Europa postcomunistă, Jacques BREILLAT, *Du communisme au post-communisme. Les intellectuels interpellés par le politique*, Sakkoulas/Bruylant, Athènes et Bruxelles, 2002.

intelectuali, nu a vizat vindecarea funcției politice, ci crearea unei culturi politice alternative, omologată după modelul european.

Această cultură, cu limba sa de lemn ce pune în locul lexicului marxist vocabularul civic-liberal, rămâne un spațiu fictiv, o materie primă din care se înfiripă un imaginar colectiv cu vocație majoritară. Pas cu pas, contururile Golaniei au fost desenate la scara întregii țări. Ceea ce înseamnă că, în locul unei judecăți asupra raporturilor de putere din societatea românească, a fost propus un model exemplar de societate, cea liberal-democrată, căruia nu i-ar fi lipsit decât practica valorilor pentru a deveni o realitate locală.

Întregul spectru al discursurilor publice a fost astfel invadat de libertate, democrație, economie de piață, stat de drept, societate civilă și alte noțiuni socotite în stare a exprima valori concrete, reale, la îndemână. Valori ce pot fi atinse și măsurate, pot fi învățate, vizitate la domiciliu, importate, domesticite și însușite.

Astfel, în timpul campaniei electorale din septembrie 1992, opoziția încadrată de intelectuali și-a întemeiat legitimitatea pe morala și istoria Golaniei, prezentată ca un laborator în care libertatea, democrația și adevărul ar fi fost obținute în stare pură. Iar în campania prezidențială din octombrie 1996, candidatul opoziției a invocat Piața Universității ca un moment de legitimare a trecerii sale din rândurile societății civile în lumea politică.

Cu toate acestea, o societate care se bizuie doar pe puterea de seducție a valorilor și nu pe identitatea și autonomia persoanei ori pe rețele de solidaritate, va ocupa, fără îndoială, o țară cu geografie utopică, administrată de intelectuali potrivit unei geometrii a puterii fără aptitudini descriptive sau capacitate analitică. Și cum nu poți locui într-o utopie fără riscul de a cădea sub ispita ideologiei, o anumită neliniște nu a întârziat să tulbure conștiințele intelectualilor.

La urma urmelor, valorile au nevoie de un trup, de o ratificare la nivelul persoanei și al experienței istorice. De aceea, după dispariția Golaniei – în care valorile au fost trăite ca întâlnire și recunoaștere – o parte considerabilă a intelectualității s-a îndreptat spre opțiunea monarhică. Căci fostul rege părea să întrupeze valorile democrației și libertății ce ar fi caracterizat România

pre-comunistă, fiind considerat o figură vie a acestor valori, un martor de neînlocuit al validității lor, o instanță supremă de omologare a speranței de schimbare. Întoarcerea sa ar fi contribuit deci, în mod spontan și aproape magic, la reactualizarea originilor, la instaurarea valorilor și, o dată cu ele, la venirea la putere a elitei intelectuale.

Tema morală a adevărului revenea și ca în umbra ideii monarhice: „a spune adevărul" despre trecut și despre persoana regelui detronat ar fi fost unica posibilitate de a convinge majoritatea de utilitatea restaurației monarhice, singura șansă de a ancora valorile în pozitivitatea unei experiențe istorice și de a le da o „față umană".

Ideologiile, religioase sau politice, sunt făcute pentru a genera certitudini prin intermediul unor modele sociale izbăvite de tensiunile, confuziile și violențele care fierb în crenelul cronologic ce trebuie vindecat de boala lipsei de sens. Prețul unor astfel de certitudini este anestezierea lucidității, expulzarea spiritului critic și căderea gândirii în captivitatea antinomiilor simple. Raportul dintre istoria răscolită a societății și modelul social salvator este reprezentat în termenii unui dualism dogmatic, asemeni unei încleștări pe viață și pe moarte între un tărâm controlat de forțele răului și o țară de vis în care domnește binele.

Hipnoza ideologică ce-i cuprinde pe intelectuali în vremurile de răscruce este un simptom al fricii de istorie și, în fond, un fenomen antimodern. În loc să fie explorat prin observație, analiză și acțiune, prezentului i se caută soluții afirmative, rezolvări definitive, formule mântuitoare. Căderea în ispita sensului dat nu este însă decât un refuz al modernității.

Monarhia republicană

Terapiile amăgitoare folosite de elită variază în timp și spațiu. Unele s-au bucurat de o întrebuințare aproape generală, ca de pildă marxismul și drepturile omului; altele nu se pot mândri decât cu o răspândire locală, precum regalismul la care a recurs o

parte a mediului intelectual românesc, pentru a nu da ochii cu istoria în mișcare și a nu fi obligată să-și producă singură sensul.

Suprafața politică românească a fost ridicată - între 1990 și 1996 - la scara unui câmp de bătălie pe care ar sta față în față două realități vrăjmașe: *regimul neo-comunist* (ca fază finală de involuție a comunismului de import) și *istoria națională* (a cărei supremă întruchipare ar fi monarhia constituțională). Această viziune dualistă prezenta câteva calități taumaturgice indiscutabile. Mai întâi, etichetat drept articol de import, comunismul n-ar mai fi avut nimic de-a face cu „ființa națională" românească. În al doilea rând, demnitatea și identitatea colectivă a românilor n-ar mai fi trebuit căutate, elaborate și verificate în ei înșiși; ele ar fi dispus de o reședință de lux în principiul monarhiei constituționale. Ar fi fost deci suficient ca aceasta să fie adusă înapoi pentru ca demnitatea și identitatea națiunii să fie restituite cetățenilor săi fără nici un efort care să le poarte semnătura.

Comunismul, chiar dacă, la origine, nu este un produs al industriei politice românești, a devenit în cele din urmă o întruchipare a istoriei naționale. O istorie recentă care a fost nu numai îndurată cu resemnare, dar și trăită, o istorie autentică în care intelectualii au făcut carieră, în care și-au câștigat prestigiul public în temeiul căruia și-au luat dreptul de a acuza prezentul și de a gândi viitorul sub forma unei restaurări a trecutului.

Faptul că acest viitor se ascunde sub masca trecutului, fiind zugrăvit în culorile vârstei de aur a Constituțiilor din 1866 și 1923, nu poate fi interpretat, în final, decât ca un refuz al istoriei și un refugiu în opiul ideologiei. Mitul monarhiei constituționale are cel puțin un merit, acela de a îndulci gustul eșecului înregistrat de elita intelectuală, ce n-a putut pătrunde în măsura în care și-a dorit-o în noua clasă politică postrevoluționară.

În ultimă analiză, o țară în care orientările politice nu sunt croite după tipare doctrinare, ci în funcție de compatibilitatea caracterelor, în care succesul grupărilor politice nu se datorează valorii programelor, ci popularității oamenilor care le susțin, în care nu ideile, ci persoanele fac obiectul judecăților și recompenselor publice, o astfel de țară nu poate fi, fie numai și involuntar, decât profund monarhistă.

Cu toată agresivitatea limbajului lor republican, chiar și partizanii președintelui Iliescu au fost, în esență și chiar din prima

clipă, monarhişti în sensul aristotelic al termenului. Nu era oare cât se poate de bonapartistă ideea potrivit căreia Ion Iliescu – aclamat de către susţinătorii săi din 1990 şi 1992 ca Preşedintele-Soare – ar fi fost „omul providenţial" care a răsturnat tirania, şeful harismatic care, singur între contemporanii săi, era chemat să salveze România? Puterea i se cuvenea în chip firesc, organic, căci el şi numai el ar fi avut experienţa şi capacitatea de a o exercita în folosul poporului.

Teoria emanaţiei revoluţionare nu a constituit la rândul ei, decât un substitut de ocazie al dreptului divin, providenţa fiind înlocuită de revoluţie ca sursă ultimă a autorităţii, iar emanaţia luând locul ungerii ca procedeu magic de transmitere şi delegare a puterii. Preşedintele a fost emanat de televiziune în contul poporului aflat în stare de revoluţie, după cum regii erau unşi de Biserică în numele poporului aflat în stare de har. Suveranitatea de drept revoluţionar, legitimată de două ori (în mai 1990 şi în septembrie 1992) prin metoda succesiunii electorale, instituie – prin sacramentul imaginii televizate – un soi de formulă monarhică post-modernă, în care preşedintele nu este primul funcţionar, întâiul magistrat al ţării, ci „alesul naţiunii" situat, ca suprem mediator şi reprezentant al statului, deasupra celorlalte autorităţi publice.

În spiritul Constituţiei din 1991, România se prezintă ca o „monarhie republicană". Preşedintele este învestit cu toate atribuţiile de reprezentare naţională specifice regalităţii, bucurându-se, ca şi aceasta, de privilegiul iresponsabilităţii politice. Preşedintele României întrupează statul, fiind însă scutit de riscul de a-l administra, deţine plenitudinea puterii, dar este ferit de pericolul de a o pune în exerciţiu cu propriile sale mâini. Într-un asemenea regim instituţional, stă în puterea exclusivă a titularului funcţiei prezidenţiale de a decide dacă, în exercitarea mandatului, va urma o practică precumpănitor monarhică ori mai degrabă republicană[1].

[1] Daniel BARBU, Iulia VOINA MOTOC, „Né diritto, né potere. Ovvero quando il semipresidenzialismo passa a l'Est", in *Il semipresidenzialismo: dall'arcipelago europeo al dibattito italiano*, a cura di Adriano GIOVANNELLI, G. Giappichelli, Torino, 1998, pp. 258-270.

Regalitatea se manifestă drept o instituție tranzitorie, domiciliată chiar sub tăișul istoriei: ea poate fi antică, de operetă, asiatică, constituțională, electivă, medievală, de șatră, creditară sau absolută. În gândirea politică, monarhia este, în schimb, nu numai un regim politic particular, dar și un procedeu permanent de a exercita și explica puterea, definind situația în care aceasta se află în posesia unei singure persoane, în opoziție cu democrația – pe care bizantinii, strămoșii practicilor politice românești, o numeau și *poliarhie* – care este expresia unei puteri sfărmate, risipite, distribuite, depersonalizate.

O revoluție cu fața spre trecut

Succesul intelectual al temei monarhice – înțeleasă de această dată ca aranjament constituțional – se explică, în bună măsură și prin faptul că regimul ales prin sufragiu universal la 20 mai 1990 nu a fost resimțit de elitele intelectuale ca fiind pe deplin legitim. Și nu atât din pricina biografiei președintelui Iliescu și a complicităților întreținute cu trecutul comunist al echipei sale guvernamentale și parlamentare. Neîncrederea a vizat chiar votul popular. Lipsită de legitimitate nu era, în ultimă analiză, clasa conducătoare comunistă, ci procedeul electoral prin care ea și-a confirmat controlul asupra structurilor statului și a început să se transforme într-o clasă politică democratică. A fost contestată, în fond, competența electorală a societății în ansamblul ei, pentru că elita intelectuală nu a înțeles că formula politică modernă a voinței generale nu presupune că poporul are întotdeauna dreptate, ci doar că poporul are dreptul să se înșele[1].

Partea educată a societății, asemeni unei *sanior pars* de tip medieval, s-a considerat mai îndreptățită decât majoritatea, *major pars*, să construiască noul regim politic și să-i numească titularii. În primele luni ale anului 1990, elita intelectuală a avut un monopol aproape integral asupra (co-)memorării trecutului, interpretării prezentului și proiectării viitorului. Se părea că birocrația, recrutată

[1] Giovanni SARTORI, „How Far Can Free Government Travel?", *Journal of Democracy*, 6, no. 3, 1995, p. 109.

din sânul fostei nomenclaturi, care gestiona în acel moment treburile publice nu trebuia decât să presteze un serviciu social tranzitoriu şi să pregătească cadrele instituţionale pentru transferul de notorietate al intelectualilor dinspre cultură spre politică.

Într-o primă fază, intelectualii au părut să orienteze şi să influenţeze, prin intermediul discursului despre valori, constituirea noului regim. Sufragiul universal i-a lipsit, dintr-o dată, de orice formă de control simbolic asupra statului. A fost, de aceea, necesar să fie găsit un principiu de legitimitate mai vechi şi mai prestigios decât cel afirmat de votul popular. Constituţia din 1923 şi Europa atlantică au fost considerate, din această pricină, drept surse de legitimitate mai autoritare şi mai productive sub raportul valorilor decât expresia voinţei alegătorilor.

Imaginată de intelectuali şi de activiştii civici, revoluţia română trebuia să fie o revoluţie de recuperare, dacă nu de-a dreptul o contra-revoluţie. De obicei, revoluţiile privesc spre viitor şi se legitimează prin capacitatea lor de a aduce pe lume o realitate socială cu totul nouă. Revoluţia din decembrie s-a legitimat însă prin dubla referinţă la trecut şi la modelul democraţiilor occidentale.

România interbelică şi Occidentul european păreau deci, în acel context istoric, să fi adus pe lume toate valorile conţinute de revoluţie şi de care alegerile de la 20 mai 1990 ar fi lipsit societatea românească. O asemenea convingere prezenta avantajul indiscutabil de a permite intelectualilor să colonizeze imediat instituţiile şi dispozitivele puterii, fără a-şi mai investi timpul în elaborarea unui proiect social ai cărui termeni să fie dictaţi de actualitate. Exista, în schimb, riscul de a se naşte în România o societate în care discursul asupra valorilor, practicat ca o modalitate de a participa la redistribuirea puterii, să se substituie reflecţiei critice, scutită de ambiţii politice nemijlocite, asupra conţinutului şi formelor puterii.

În fond, mediocritatea reformei statului şi a economiei aşa cum aceasta a fost concepută şi aplicată de lunga guvernare dintre 1992 şi 1996, se datorează, în mare măsură, lipsei de calitate a dezbaterilor publice care ar fi trebuit să fie animate de intelectuali. Renunţând la funcţia lor de critici ai politicului, aceştia au

preferat să se comporte asemeni unor competitori ai clasei politice. Şi atunci, echilibrul între eficienţă – care este domeniul de competenţă al politicienilor – şi echitate – ce constituie principala revendicare a societăţii – nu l-a mai ţinut nimeni.

Paradoxal, o astfel de atitudine, dezvoltată treptat încă în anii 1990, 1991 şi 1992, sfârşeşte prin a anula însăşi funcţia critică pe care intelectualii ar trebui să o exercite pe teritoriul politic. Atunci, între intelectual şi politician nu se mai înregistrează decât o simplă diferenţă de strategie a instalării în palatele puterii. Intelectualul-politician şi politicianul devenit el însuşi „intelectual" (prin practica discursivă a valorilor) s-au putut concilia în final pe terenul comun al loialităţii necritice faţă de figura integratoare a statului.

De la populism la reacțiune

Intrebarea esențială – la care practicienii și interpreții tranziției românești nu și-au propus nici un moment să răspundă – ar fi următoarea: valorile puse și spuse de stat prin intermediul istoriei și al dreptului sunt oare capabile să genereze fapte sociale și să producă o comunitate națională sau, dimpotrivă aceste fapte sociale, trăite de o societate concretă, sunt singurele în măsură să producă o cultură comună caracterizată de atașamentul față de aceleași valori?

A inventa un stat de drept urmând cele mai democratice principii ce pot fi imaginate nu este un procedeu care duce automat la maturizarea societății civile. Statul nu poate juca rolul pe care-l îndeplinesc de regulă revoluțiile, căci nu este, în sine, de la sine și prin sine, creator de valori. Ar trebui, probabil, ca societatea românească să-și consume integral experiența istorică ce i-a fost dată la nivelul imaginarului și să cucerească pe cale revoluționară mijloacele de producție a bunurilor sociale, pentru ca această experiență să conducă la un consens politic în privința drepturilor ce se cuvin încredințate statului. În caz contrar, societatea nu va avea convingerea că este întemeiată pe dreptate. Iar statul nu va reuși niciodată să o convingă.

Într-adevăr, ceea ce constituie o societate politică nu este refuzul de a-și asuma trecutul apropiat sau, dimpotrivă, pasiunea pentru acest trecut ori pentru un altul care-l precede, ci nevoia de echitate. Această nevoie este cea care face ca domeniul politic să se nască prin crearea unei *res publica*, a unei sfere autonome

de realitate care este mai mult decât o simplă reprezentare simbolică a voinței generale sau o împlinire a unei istorii colective, în măsura în care este învestită cu drepturi foarte concrete, în fața cărora nevoia fondatoare de dreptate riscă să capete forma unei revendicări. Căci „republica" are adesea tendința, verificată istoric, de a se confunda cu birocrația și cu ierarhiile administrației publice.

Or, moștenirea politică cea mai greu de administrat pe care totalitarismul a lăsat-o epocii de tranziție a fost tocmai ethos-ul dependenței față de stat[1] și precaritatea spațiului social amenajat în beneficiul justiției civile, al justiției de tip comutativ, capabilă să gestioneze raporturile dintre indivizi pe bază contractuală.

Popor, populație, societate

Este evident că omul postcomunismului românesc nu are nimic în comun cu *homo oeconomicus*, cu omul occidental deprins să lamineze ierarhiile și să nu recunoască de bună voie drept legitimă acea autoritate politică la care nu a aderat în mod liber, căreia nu i-a dat propriul său asentiment, la instaurarea și funcționarea căreia nu a consimțit. Viața cotidiană a postcomunismului rămâne în bună măsură ordonată încă în funcție de scopuri care nu sunt rezultatul unor alegeri individuale. O societate rurală în proporție de 40%, cum este cea românească la începutul secolului al XXI-lea, își moștenește, fără nici o îndoială, consensul și nu-și poate îngădui luxul de a inventa opțiuni alternative în raport cu finalitățile economice cele mai elementare.

Aplicată unei asemenea societăți, politica tranziției românești se elaborează în cadrul unui „sistem decizional tranzitiv", care, sub aparența unei maxime disponibilități a guvernanților de a răspunde cererilor societății, constituie de fapt materia primă a unei puteri potențial discreționare[2].

---

[1] George SCHOPFLIN, „Culture and Identity in Post-Communist Europe", in Stephen WHITE, Judy BATT, Paul G. LEWIS, editors, *Developments in East-European Politics*, Duke University Press, Durham, N.C., 1993, p. 26.

[2] Giovanni SARTORI, *Elementi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna, 1987, p. 31.

Căci exercițiului puterii (*gubernaculum*), oricât de nevolnice ar fi reacțiile acesteia, nu i se contrapune un control etic și politic exercitat de cetățeni asupra puterii (*jurisdictio*). Jurisdicția civilă asupra guvernului nu este înscrisă nici în Constituție și nu se manifestă nici la nivelul practicilor sociale. În acest fel, politica – chiar dacă formele ei de expresie publică sunt în principiu democratice – nu este decât un vulgar substitut al politicului, al științei, intranzitive, de a trăi împreună.

Prin urmare, politica românească postcomunistă întreține cu democrația reprezentativă și cu practicile moderne ale suveranității o relație extrem de dificilă. Această ambiguitate este, în primul rând, una de ordin lexical. Din vocabularul politicienilor români lipsește cu desăvârșire cuvântul *societate*, dacă exceptăm, desigur, recursul – marcat fie de intenții ostile, fie de dorința de a seduce – la sintagma „societate civilă", ce nu suprapune, în accepțiunea curentă la români, ansamblul cetățenilor care participă la viața publică, ci îi desemnează, în sens foarte strict, pe „profesioniștii" care animă și conduc organizațiile civice.

În limbajul comun al politicianului tipic, vocabula *societate* este înlocuită fie de *populație*, fie de *popor*. În primul caz, politicianul își reprezintă societatea ca pe o realitate pur demografică, în cel de-al doilea, ca pe o entitate ideală și idealizată. Însuși cuvântul cetățean nu se ivește în discursul politic decât în circumstanțe electorale, și atunci cu precădere în formule ce pot fi sintetizate astfel: „toți cetățenii au datoria civică de a participa la vot". Votul nu este însă o obligație decât potrivit unei doctrine juridice ce se complace în a vedea cetățeanul doar ca pe un funcționar sezonier al națiunii simbolice. Or, dreptul de vot poate fi înțeles și ca un drept subiectiv și natural, ce precede orice formulare pozitivă și normativă a unor obligații de ordin politic. Din această ultimă perspectivă, gestul cu adevărat civic este cel prin care cetățeanul se înscrie pe listele electorale, exprimându-și voința de a participa la viața politică, chiar absența de la urne putând fi interpretată, la rândul ei și în această lumină, drept un comportament dacă nu pe de-a-ntregul rațional[1], în orice caz eminamente politic.

[1] Anthony DOWNS, *An Economic Theory of Democracy*, Harper & Brothers, New York, 1957, pp. 260-278.

Legea electorală românească substituie însă expresiei subiective a voinței politice un act administrativ, cel prin care guvernul întocmește listele electorale pe baza evidenței populației. Cu alte cuvinte, guvernul convoacă la urne, pe cale birocratică, la intervale decise de legiuitor, acea populație de cetățeni pe care o consideră îndreptățită să-și exercite dreptul legal de a vota. În acest mod, statul își produce masa de cetățeni care îi va conferi, în schimb, legitimitate, fără a preciza însă în ce măsură actele sale executive sunt răspunzătoare față de votul popular. În mod normal, o lege a răspunderii ministeriale și una a funcției publice ar fi trebuit să preceadă orice fel de legislație electorală. Din patru în patru ani, cetățenii își îndeplinesc obligația lor contractuală prin prezența la urne, în vreme ce statul a întârziat să-și asume obligațiile față de cetățeni.

Pe scurt, nu există nici un motiv politic și juridic pentru care cetățenii României să fie priviți de către politicienii lor ca membrii maturi și responsabili ai unei *societăți politice*. Ei formează fie o *populație* chemată periodic la urne pentru a legitima reproducerea oligarhiilor de partid, fie un *popor* în numele căruia pot fi ținute discursuri patetice despre interesul național.

Din moment ce românii sunt pentru politicienii lor – cu excepția momentelor patriotice când invocarea poporului devine utilă – o simplă populație, doar două tipuri de relații pot fi imaginate între guvernați și guvernanți, scăzând, firește, momentul excepțional al convocării administrative la vot.

Prima din aceste atitudini este cea în care populația sprijină clasa politică. Și nu este vorba aici despre sprijinul care rezultă din procentele sondajelor ori din rezultatele electorale. Avem de-a face, în mod foarte concret, cu un sprijin efectiv și direct, ce nu cunoaște medierea reprezentării și a delegației puterilor și nu recunoaște nici controlul legilor. Un asemenea sprijin a fost acordat politicienilor aflați la putere în anul 1990, când aceștia au solicitat sprijinul populației împotriva elitei intelectuale, împotriva „funcționarilor civici" care le contestau legitimitatea.

Acest sprijin s-a manifestat integral în istoria tipic populistă a mineriadelor. Un conducător popular a făcut apel la populație pentru a elimina (fie și numai temporar) din viața publică, pe cale

violentă, elita intermediară care îi contesta autoritatea. Ion Iliescu şi echipa sa au ilustrat, în prima jumătate a anului 1990, definiţia cea mai riguroasă şi restrânsă pe care ştiinţa politică, întemeindu-se pe experienţa istorică latino-americană, o dă populismului[1].

Statul dublu

A doua atitudine, practicată îndeosebi între 1996 şi 2000, este radical opusă celei dintâi. Populismul este în întregime substituit de reacţiune. Din această ultimă perspectivă, după ce a fost convocată la vot în 1996 şi a produs o majoritate guvernamentală, populaţia României şi-ar fi epuizat complet vocaţia politică. Misiunea ei s-ar fi încheiat o dată cu ieşirea de la urne. Până când guvernul o va convoca din nou la vot, această populaţie avea deci obligaţia de a-şi respecta conducătorii şi autorităţile constituite în stat. Între două alegeri, singurul comportament pe care se cuvine să îl adopte românii ar fi respectul faţă de reprezentanţii lor aleşi, al căror prestigiu nu trebuie pus la îndoială, criticat, amendat, incriminat sau contestat. Pentru politicianul cu sensibilitate „reacţionară" ajuns la putere, cetăţeanul trebuie să dispară imediat după ce şi-a îndeplinit obligaţia de alegător. El trebuie să-i lase pe politicieni să lucreze, fiindu-i eventual îngăduit să sancţioneze sau să amendeze prin vot felul în care guvernanţii s-au priceput să o facă.

Dacă pentru populism în general, şi pentru populiştii români ai anului 1990 în special, populaţia este un aliat real, un partener cu ajutorul căruia clasa politică pune în dificultate elitele alternative, pentru „reacţionari", inclusiv pentru neo-reacţionarii autohtoni ai anilor 1997-2000, asemenea elite nici măcar nu mai există. Ierarhiile sociale devin mai simple şi se bizuie pe un principiu de ordine extrem de explicit. De o parte s-ar situa responsabilii politici, din rândul cărora face parte, prin concesie, chiar şi opoziţia, dacă acceptă să fie „constructivă", dacă concede să participe la redistribuirea privilegiilor fără a pune în discuţie monopolul guvernului. De cealaltă parte se află populaţia, adică

[1] Daniel BARBU, *Şapte teme de politică românească*, Antet, Bucureşti, 1997, pp. 94-95.

toți cei care nu locuiesc în instituțiile reprezentative sau administrative ale autorității publice.

În context românesc, diferența majoră dintre populism și reacțiune constă în aceea că primul admite – ba chiar solicită – participarea extra-electorală a anumitor categorii sociale, de regulă sindicalizate, la viața publică, în vreme ce cea de-a doua confiscă, între două scrutine, în favoarea unei clase politice intens „profesionalizate", toate instrumentele și instanțele de decizie politică de care poate dispune societatea. În ambele situații, democrația – înțeleasă atât substanțial, cât și procedural – rămâne absentă. După cum absent este și subiectul moral al democrației, care este cetățeanul.

Clivajul de nezdruncinat dintre clasa politică românească și societate poartă dublul nume al partidocrației și al reprezentării proporționale fără vot preferențial[1]. Într-un anumit fel, acest clivaj îi contrânge pe politicienii români să devină „reacționari". Neavând convingeri, ei nu se simt obligați să convingă. De aceea, orice proiect politic este inutil. Singura preocupare a politicienilor români este aceea de a se auto-reproduce – forma majorității guvernamentale sau cea a opoziției fiind, în ultimă analiză, indiferentă –, precum și de a reproduce distanța dintre ei și societate. Am avea, așadar, de-a face cu actualizarea unui *stat dublu*[2], în care un stat invizibil și ocult, populat de oligarhiile partizane, dublează statul vizibil locuit de cetățeni de rând.

Politicianul român postcomunist nu are convingeri, ci doar ambiții. Cu acest titlu, el aparține unui tip uman radical diferit de cel sub care sunt caracterizați, de regulă, politicienii societăților democratice. În schimb, el seamănă, la nivelul motivației, cu politicianul român al epocii comuniste.

---

[1] Un clivaj similar a fost constatat și în Ungaria, unde elita politică a recurs la parlamentarism pentru a exclude orice fel de influență a publicului asupra politicilor publice, György SZOBOSZLAI, „Parliamentarism in the Making: Crisis and Political Transformation in Hungary", in Arend LIJPHART, Carlos H. WAISMANN, editors, *Institutional Design in New Democracies. Eastern Europe and Latin America*, Westview. Boulder, Co., 1996, p. 130.

[2] Formula îi aparține lui Alan WOLFE, *The Limits of Legitimacy. Political Contradictions of Contemporary Capitalism*, New York, 1977, citat de Norberto BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1995, p. 17.

Înainte de 1989, puțini erau cei care „făceau politică" – se înscriau, adică, în Partidul Comunist, străduindu-se să avanseze în ierarhia acestuia – pentru că aveau convingeri nezdruncinate de stânga, pentru că erau, de pildă, partizani necondiționați ai luptei de clasă, ai ateismului militant, ai internaționalismului proletar sau ai valorilor societății socialiste multilateral dezvoltate.

Cariera politică era, ca însăși, atipică. Politicianul comunist nu se forma în campanii electorale, nu-și verifica vocația în întâlniri cu cetățenii, nu participa la meeting-uri, demonstrații, reuniuni și dezbateri, nu-și înfrunta adversarii la televiziune, nu i se cerea să îi organizeze pe militanți, să îi convingă pe nehotărâți, să suscite adeziuni ori să stârnească derută în rândurile opoziției. Politicianul român comunist se năștea în birouri, se maturiza în ședințe, era confirmat și avansat în anticamerele cabinetelor. Cariera sa nu era mai mult decât un traseu administrativ.

Politicianul comunist era, în fapt, un funcționar public, cu toate virtuțile și metehnele proprii dintotdeauna acestui statut. „Sarcinile de partid" erau duse la îndeplinire fără rezerve (dar și fără imaginație), pentru că zelul birocratic constituia însuși motorul ascensiunii politice. Pe de altă parte însă, activistul se simțea iresponsabil pentru deciziile transmise de superiori, cu toate că era el însuși agentul execuției lor. În plus, nici o carieră nu era posibilă fără manifestarea unui respect absolut (indiferent cât de sincer ar fi fost în realitate) față de „conducerea superioară".

Principalul motiv pentru care numeroși români au ales, lipsiți fiind de orice fel de convingere – după cum au mărturisit, cu titlu de justificare, unii dintre aceștia după prăbușirea totalitarismului –, să parcurgă o carieră politică comunistă a fost, fără îndoială, dorința de a participa la procesul de redistribuție a resurselor de putere, de notorietate și de bunăstare.

Aceeași dorință animă, după 1989, larga majoritate a politicienilor români. Aceștia par să fi moștenit integral metehnele vechilor funcționari politici, fără a le fi preluat însă și virtuțile. Altfel spus, ei sunt pe de-a-ntregul iresponsabili și în bună măsură obedienți față de persoanele care-i preced în propria ierarhie partizană, dar nu se mai arată dispuși să execute, „la timp și de

bună calitate" (cum se spunea cândva), dispoziţiile venite de la vârful partidelor din care fac parte.

Ceea ce leagă însă în primul rând actuala clasă politică de fosta clasă conducătoare comunistă este faptul că, structural şi împotriva aparentelor sale polarizări, ea nu este traversată de clivaje interioare profunde, ci, dimpotrivă, ca şi în cazul vechii nomenclaturi, clivajul se situează între „activul de partid(e)" şi societate. Este suficient să evocăm funcţionarea aproape ireproşabilă a imunităţii parlamentare în toate legislaturile pentru a proba caracterul transversal al solidarităţilor politice româneşti. Aceeaşi solidaritate se manifestă de fiecare dată şi în privinţa stabilirii nivelului privilegiilor şi redevenţelor pe care şi le atribuie, global, clasa politică.

Transversalitatea este confirmată şi de extraordinara mobilitate, ce nu cunoaşte bariere ideologice, a membrilor clasei politice. Aderarea la un partid este o chestiune de carieră şi nu o problemă de convingere. Ea nu se discută în funcţie de valori împărtăşite, ci se negociază în termeni de avantaje dobândite.

Societatea invizibilă

Politicienii români postcomunişti sunt obligaţi să fie practicieni ai „stabilităţii" şi partizani ai instituţiilor de ordine: armata şi Biserica. Încrederea maximă pe care românii au obiceiul să o arate armatei şi Bisericii nu este rezultatul unei evaluări instituţionale sau al comparaţiei între performanţele diferitelor instituţii publice cu grad înalt de vizibilitate (Parlament, guvern, poliţie, preşedinte, justiţie), ci semnul voinţei de a rămâne împreună ca naţiune etnică. Cele două instituţii nu sunt doar organisme ce poartă uniforme, ce promovează spiritul ierarhic şi simţul ordinii. Ele sunt, pur şi simplu, un *habitus*, singurul de altfel, al unei naţiuni care nu are alt spaţiu public de existenţă şi care nu-şi poate imagina o legătură contractuală, de tipul celor înscrise în firea unor instituţii de tipul Parlamentului sau justiţiei.

Pe cale de consecinţă, politicienii sunt obligaţi să fie adepţii necondiţionaţi ai „unităţii naţionale". Tot ceea ce pare să tulbure această armonioasă unitate (maghiarii, ofiţerii care au militat

pentru democratizarea armatei la începutul anilor '90, greco-catolicii, neoprotestanții, homosexualii etc.) este fie ignorat, fie criticat, fie marginalizat, fie, pur și simplu, reprimat. Într-o societate în care partidele ce aspiră la guvernare sunt mai numeroase decât ideile politice aflate în circulație, elaborarea unei concepții unificate despre ordinea socială este o sarcină redutabilă. Căci, pe de o parte, actorii implicați într-un astfel de proces se găsesc într-o situație excedentară, în vreme ce referințele politice comune sunt mai degrabă deficitare. Iar, pe de altă parte, asigurarea securității și ordinii publice este atât o funcție regaliană a statului, cât și o exigență fundamentală a actorilor sociali.

Or, între statul-națiune și actorii sociali ai tranziției relația este departe de a fi mediată de cetățenie, ca ansamblu de garanții juridice menit să protejeze autonomia subiectului politic. Armata rămâne o instituție masivă căreia profesionalizarea anunțată de revizuirea constituțională din 2003 nu-i va aduce o mai mare funcționalitate, ci o coerență internă sporită. Armata nu a fost și nu va fi pusă în discuție pentru implicarea ei instituțională în represiunea din decembrie 1989. În schimb, ea este încurajată să-și dezvolte un spirit de castă și o solidaritate corporativă. Complexa rețea a serviciilor secrete, deși și-a dovedit cu prisosință ineficiența și inutilitatea, nu a fost nici ea pusă vreodată în cauză.

Paradoxal, vocația pentru ierarhie și pentru ordine a oligarhiei politice românești îl transformă pe politicianul postcomunist într-o ființă extrem de fragilă. El nu poate ține societatea la distanță decât cu prețul unei infinite slăbiciuni față de presiunile pe care aceasta le exercită asupra actelor de guvernare. Cum este lipsit de convingeri și nu are nimic de apărat – cu excepția propriei sale poziții – politicianul român dă înapoi imediat dinaintea oricărei revendicări sociale și economice cât de cât viguros exprimate în stradă.

Graba suspectă cu care guvernele succesive cedează sub amenințarea mișcărilor sindicale ori studențești, renunțând la măsuri de „reformă" în care se arătaseră dispuse să-și investească energia, are o explicație relativ simplă. A susține un program de reformă ce se poate dovedi, la un moment dat, costisitor pentru un anumit segment social presupune o operație complicată de

argumentare, negociere și compromis. Toate aceste forme de dialog au însă darul natural de a „țese" o relație între societate și clasa politică[1], țesătură menită, pe termen mediu și lung, să acopere clivajul dintre cei doi parteneri ce acceptă să se confrunte.

Refuzul dialogului, chiar dacă îmbracă adesea forma slabă a cedării și nu pe cea tare a violenței legale, are rolul de a păstra neatinsă distanța dintre omul politic și cetățean. Tranziția românească împărtășește deja cu democrațiile consolidate invizibilitatea societății din punctul de observație al clasei politice. Cetățenii – toți împreună și fiecare luat în parte – nu mai au un loc social vizibil și previzibil, așa cum se întâmpla în Vechiul Regim și în epoca totalitară. Cetățenii sunt, între două scrutine, imposibil de observat de către clasa politică. Acest fapt explică importanța pe care o capătă sondajele de opinie, teroarea pe care ele o exercită în rândul politicienilor. În tranziție, ca și în democrațiile consolidate, sondajele constituie singura legătură dintre societate și elite, singura modalitate de care acestea din urmă dispun pentru a putea privi o societate politică altfel invizibilă.

---

[1] PLATON, *Omul politic*, 283a, in *Opere*, VI, traducere de E. Popescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989, p. 432. Elena Popescu, în comentariul său la parabola țesătorului, consideră că arta țesutului ar aparține concomitent „artei de a uni" și „artei de a separa" (*diakritikè*), IBIDEM, n. 61, p. 478, deși cele două operațiuni coexistă potrivit textului mai degrabă in *talasiourgia*, „arta prelucrării lânei", din care arta țesutului este tocmai partea care unește, v. Nicola MATEUCCI, *Lo stato moderno. Lessico e percorsi*, Il Mulino, Bologna, 1997, p. 298.

Statul nedrept

Capitalismul şi socialismul trec, în ochii majorităţii observatorilor tranziţiei, drept tipuri concurente şi opuse de societate. Socialismului, cel puţin în versiunea sa reală, „ştiinţifică" şi etatistă, i-ar fi fost dat să dispară pentru a lăsa locul capitalismului, a cărui victorie absolută şi definitivă pare să constituie obiectivul central al epocii postcomuniste.

Socialismul n-ar fi fost doar un mod de a conduce procesul de modernizare a unei societăţi în care statului îi revine rolul principal, ci o formă propriu-zisă de organizare globală a respectivei societăţi. Ca atare, trecerea de la socialism la capitalism n-ar presupune doar restrângerea drastică a funcţiilor economice ale statului în favoarea mecanismelor de piaţă, ci, mai ales, un efort de transformare în profunzime nu numai a raporturilor sociale, dar şi a „mentalităţilor" colective.

În temeiul unei asemenea convingeri – şi în absenţa capitalului şi a pieţei –, capitalismul de tranziţie este tratat doar în subsidiar ca un mod de a organiza bunăstarea şi de a suscita creşterea economică. Capitalismul postcomunist apare cu precădere drept un fenomen politic şi cultural[1], dacă nu chiar ca o ideologie de înlocuire a socialismului ştiinţific. În fapt, acest tip particular de capitalism nici nu pare să aibă ambiţia de a fi mai mult decât un manifest politic, din moment ce se bizuie pe actori

[1] Pentru conceptul de *capitalism politic*, Claus OFFE, *Varieties of Transition. The East European and East German Experience*, The M.I.T. Press, Cambridge, Mass., 1997, p. 38.

sociali încă inexistenți[1] – întreprinzători de toate mărimile, clasă de mijloc care economisește, public care consumă – și îi ignoră, dintr-o prejudecată ideologică, pe actorii reali ai unei societăți căreia nu reușește să-i administreze prezentul și să-i proiecteze viitorul.

Pentru a ajunge în capitalism, românilor li se cere să raționeze și să calculeze ca în capitalism; toate celelalte trăsături ale economiei bazate pe capital vor veni apoi oarecum de la sine. Cultura liberei întreprinderi, a economisirii, a pieței și a concurenței ar trebui prin urmare să preceadă inițiativa liberă, acumularea de capital, domnia pieței și competiția.

Un actor fără rol: clasa muncitoare

Dintr-o astfel de perspectivă, orice revendicare de tip sindical, orice mișcare muncitorească este condamnată să poarte, printr-un soi de definiție metafizică, povara unei ilegitimități de natură ideologică. De vreme ce socialismul de stat s-a prăbușit, clasa muncitoare și-a pierdut, pe cale de consecință, „rolul conducător" în societate. Ca atare, ea nu ar mai avea dreptul de a-și manifesta public opiniile, iar atunci când se decide să vorbească, mișcările sociale cărora le dă naștere sunt considerate drept o secvelă a vechii orânduiri. Ideologia oficială a tranziției socotește că, de fiecare dată când clasa muncitoare revendică, protestează, demonstrează sau intră în grevă, ea se dovedește a fi încă animată de spiritul colectivist al socialismului.

Ceea ce administratorii și interpreții oficiali ai tranziției – în calitatea lor de partizani ai *capitalismului politic* – nu iau în calcul, este faptul că, în societatea românească, clasa muncitoare nu este doar un produs al socialismului, ci chiar actorul principal al modernizării așa cum aceasta a fost concepută și condusă din 1948 și până în 1989. Clasa muncitoare nu este doar un fapt de ordin istoric, ci un grup social încă viu, care a purtat vreme de

[1] V. Gil EYAL, Iván SZELENYI, Eleanor TOWNSLEY, *Making Capitalism without Capitalists. The New Ruling Elites in Eastern Europe*, Verso, London and New York, 1998.

cinci decenii povara modernizării şi a beneficiat de toate privilegiile cuvenite acestui statut.

Mişcările muncitoreşti, sindicalizate sau spontane, nu au un caracter ideologic decât în ochii celor care tratează capitalismul ca pe o ideologie a tranziţiei. În realitate, ele sunt mai puţin o reacţie faţă de deposedarea clasei muncitoare de rolul ei conducător şi de pierderea privilegiilor – simbolice şi materiale – subsecvente acestui rol, cât un protest faţă de absenţa capitalismului ca atare, înţeles ca mod alternativ de modernizare a societăţii. Muncitorii nu regretă probabil socialismul în sine, ci faptul că acesta nu are un succesor capabil să aprofundeze modernizarea şi să relanseze dezvoltarea.

Clasa muncitoare se comportă ca un actor social căruia i s-a luat partitura fără ca aceasta din urmă să fie distribuită altui interpret. Frustrarea este, prin urmare, dublă. Nu numai că a fi muncitor în România postcomunistă este o condiţie socială lipsită de prestigiul şi semnificaţia politică, ca şi de avantajele concrete ce-i erau asociate în comunism, dar acest prestigiu şi aceste avantaje nu sunt preluate de nimeni altcineva. Clasa mijlocie, căreia i-ar fi revenit rolul de actor principal al noului val de modernizare capitalistă şi care ar fi trebuit să adune beneficiile acestei modernizări, rămâne invizibilă. Roadele tranziţiei nu sunt culese de nimeni, cu excepţia unei oligarhii politice şi financiare restrânse, ce pare să fie preocupată doar de însuşirea rapidă a tuturor resurselor primare disponibile şi complet lipsită de voinţa de a produce noi valori economice.

S-ar spune că piesa în care clasa muncitoare juca rolul principal a fost eliminată din stagiunea tranziţiei. Iar aceasta, în loc să pună în scenă altă reprezentaţie, a închis pur şi simplu teatrul, deşi continuă să păstreze casa de bilete deschisă. Capitalismul românesc este un spectacol ce va avea loc la o dată necunoscută, cu o distribuţie care nu a fost încă aleasă, dar la care prezenţa în sală este de pe acum nu numai obligatorie, dar şi extrem de costisitoare.

Cât de drept este statul de drept?

Ca practică socială, tranziția este blocată într-o contradicție fundamentală: pe de o parte, statul trebuie să devină un „stat de drept", adică unul neutru, imparțial, care să vegheze ca nici un cetățean ori grup de cetățeni să nu fie favorizat – în fapt și în drept – în raport cu alți cetățeni sau cu alte grupuri, iar, pe de altă parte, statul de tranziție are misiunea de a incita apariția și consolidarea economiei de piață, de a (re)suscita „capitalismul". Or, o componentă indispensabilă a acestei ultime misiuni este privatizarea mijloacelor de producție socializate sub comunism.

Punând între paranteze sporul de raționalitate economică pe care-l promite, procesul de privatizare prezintă o uriașă dificultate politico-juridică: statul trece în proprietatea exclusivă a anumitor cetățeni bunuri publice, bunuri aflate în proprietatea comună a tuturor cetățenilor. Privatizând, statul avantajează imediat, explicit și direct un număr restrâns de cetățeni în raport cu marele număr al cetățenilor, cărora li se făgăduiesc beneficii viitoare, implicite și indirecte. Dacă este oarecum probabil că acest transfer de proprietate se va dovedi cândva profitabil din punct de vedere economic, este, în schimb, de pe acum sigur că privatizarea se manifestă ca o injustiție politică. Căci, cu titlu de proiect politic pus în operă de mâna văzută a statului și nu de cea nevăzută a pieței, proiecția economică a capitalismului românesc este inseparabilă de o dimensiune etică.

Contradicția morală înscrisă în orice act de privatizare a fost rezolvată în țări precum Germania ori Italia prin crearea de către guvernele respective, cu fondurile rezultate din vânzarea pachetelor de acțiuni deținute de stat, a unor fundații (cum este Volkswagen Stiftung) consacrate promovării „binelui comun". Banii obținuți din privatizare au fost încredințați de către guverne unor fundații majore. Statul de drept care privatizează masiv, sistematic și, cel puțin în intenții, complet, care trece la privatizare fără ca roadele acesteia să fie explicit distribuite, după regula șanselor egale, tuturor cetățenilor este însă constrâns să fie un stat nedrept.

Eforturile coaliției care a câștigat alegerile din 1996 și ulterior, ale guvernului format în decembrie 2000, de a promova

proprietatea privată ca principiu ideologic, inflexibil și ireductibil deopotrivă al statului de drept, al democrației liberale și al economiei de piață prezintă riscul de a face ca justiția să devină opozabilă echității. Ea acționează în virtutea unei *Gesinnungsethik*, a unei etici a convingerilor, în același timp fundamentalistă și reducționistă în măsura în care nu se simte responsabilă pentru efectele sociale produse[1].

Dacă acceptăm că scopul ultim al comunității politice este prezervarea mutuală a proprietății – înțeleasă ca sumă a vieților (*Lives*), libertăților (*Liberties*) și bunurilor (*Estates*) – de care se bucură cetățenii uniți sub aceeași guvernare[2], atunci prețul restituirii acestei proprietăți sub specia bunurilor nu poate fi tocmai părăsirea comunității. Căci este fără îndoială just ca toate proprietățile confiscate în mod abuziv de către regimul comunist să fie restituite foștilor proprietari. În același timp, ar fi inechitabil ca retrocedarea să fie însoțită de o exonerare totală a celor re-împroprietăriți de orice participare la sarcinile publice, a căror povară face posibilă supraviețuirea, dacă nu chiar prosperitatea, comunității politice. Atâta vreme cât retrocedarea proprietăților agricole s-a făcut prin scutirea acestora de orice impozit funciar sau pe venit, cetățenii ocupați în agricultură, adică 38% dintre românii care muncesc, nu au participat în nici un fel, o lungă perioadă, la constituirea bugetului public, continuând în schimb să pretindă despăgubiri în caz de calamități, asistență medicală, alocații, pensii și educație gratuită.

Așa cum a fost gândită și aplicată, restituirea proprietăților funciare nu s-a manifestat sub formă de reparație și ca un act de justiție, ci în formă de excludere și ca un gest de inechitate[3].

---

[1] Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Hrsg. J. Winckelmann, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1972, pp. 324 sq.

[2] John LOCKE, *The Second Treatise of Government*, 123-124, in *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 350-351.

[3] Claus OFFE, *Varieties of Transition. The East European and East German Experience*, The M.I.T. Press, Cambridge, Mass., 1997, pp. 119-130, care întreprinde o analiză etică diferită a restituției, deși recunoaște faptul că legea funciară românească a creat o agricultură ineficientă economic și dependentă de subvenții publice.

Țăranii au fost, cu bună știință, scutiți de datoria de a se comporta ca cetățeni. Statul le-a garantat proprietățile fără consimțământul și participarea lor și, mai ales, cu mijloacele puse la dispoziție de munca și de proprietățile românilor care trăiesc în zonele urbane. Un asemenea tip de proprietate nu mai poate fi considerată sacră, ci de-a dreptul perversă. Mai mult chiar, exonerați inițial de orice obligații fiscale, țăranii au ajuns să resimtă impozitul pe proprietate ca pe un abuz al statului.

Statul-națiune al românilor, așa cum este definit de Constituție și perceput în sensibilitatea comună, ar fi trebuit să fie, în calitate de construcție ideologică, un stat-sat, din moment ce satul este celebrat ca izvor al națiunii. Satul-comunitate – privit ca un spațiu unificat în jurul câtorva axe etice (familie, biserică, cinste, întrajutorare) în stare să genereze legături sociale „tari" – este însă un mit literar și etnografic. Căci satul nu se prezintă ca spațiu public al bunei cuviințe și al solidarității, ca o *res publica* exemplară, ci doar ca o juxtapunere de spații economice private. Colecție de gospodării, loc din care lipsește orice fel de legătură socială, satul este guvernat de neîncrederea în oameni care caracterizează 77% dintre români[1].

Politica de restituire a proprietăților funciare, așa cum a fost concepută din 1991 până în 2001, a exclus din *politeia* postcomunistă, adică din societatea cetățenilor, pe toți titularii unor asemenea exploatări economice familiale și rurale de tip *oikos*[2].

Avem de-a face cu o excludere politică impusă „de sus în jos" și nu cu o „boicotare" culturală și voluntară a istoriei din partea țăranilor, atâta timp cât lumea satelor se dovedește mai degrabă preocupată de eficiența muncii pământului decât de

---

[1] Ionica BEREVOESCU et al., *Fețele schimbării. Românii și provocările tranziției*, Nemira, București, 1999, pp. 127-132. Când privim ideal-tipul electorului PDSR așa cum a fost surprins de Dumitru SANDU, *Sociologia tranziției. Valori și tipuri sociale în România*, Staff, București, 1996, pp. 141-142, recunoaștem imediat portretul locuitorului satelor: optimist în privința propriei gospodării, cu un nivel redus de instrucție, dar relativ îndestulat din punct de vedere material, dispus să valorizeze munca, dar neîncrezător în semeni.

[2] Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Hrsg. J. Winckelmann, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1972, pp. 230-233.

valoarea simbolică a acestuia[1]. De aceea, reîmproprietărirea nu se dovedește o metodă de producere a politicului prin analogie cu sfera economică privată, ci funcționează ca un procedeu de eliminare a beneficiarilor acesteia din comunitatea politică.

Este evident că dorința de recuperare a proprietăților confiscate sub totalitarism nu a fost o forță portantă a Revoluției din decembrie, deși amintirea raptului a putut contribui la calificarea regimului ca injust în ochii multor români. Dacă nu se numără printre factorii care au dus la concedierea istorică a comunismului, se pune totuși întrebarea dacă satisfacerea unui asemenea tip de revendicare – ce se manifestă ca rezultat și nu ca premisă a schimbării – trebuie să devină o prioritate politică atunci când apare un conflict de datorii în termenii binelui comun[2].

Dacă înțelegem proprietatea în sens lockean, totalitarismul nu a răpit numai *bunurile* unor cetățeni, dar și *viețile* acestora ori ale altor cetățeni, ca și *libertățile* celor mai mulți dintre români. Cum se pot oare restitui (în natură sau sub formă de despăgubire) viețile, demnitatea, șansele și libertățile pierdute? Datoria de a repara această categorie de pierderi, în temeiul unei etici a responsabilității, statul postcomunist nu și-a pus-o nici măcar o clipă.

Acest lucru – alături de altele – face ca statul de tranziție să fie privit de către tot mai mulți cetățeni ca o entitate care le este nu numai exterioară, dar și ostilă. Deficitul de dreptate inerent statului de tranziție, ca și statului capitalist de altfel, ar trebui compensat printr-o prezență cât mai concretă și mai activă a statului de drept la nivelul societății, ca și printr-un comportament auster al clasei politice.

Cu atât mai mult cu cât convingerile reducționiste și ideologizante de tipul „statul este cel mai prost gestionar" au fost infirmate dramatic în cursul procesului de privatizare. Bunăoară, trecerea telecomunicațiilor în proprietate privată a avut drept consecință agravarea comportamentului monopolist al companiei de

[1] Béatrice von HIRCHHAUSEN, *Les nouvelles campagnes roumaines. Paradoxes d'un „retour" paysan*, Belin, Paris, 1997, p. 208

[2] Claus OFFE, *Varieties of Transition. The East European and East German Experience*, The M.I.T. Press, Cambridge, Mass., 1997, p. 114.

telefoane, ridicarea necontrolată a preţurilor şi precaritatea calităţii serviciilor[1].

Paradoxul de-statalizării economici postcomuniste este că procesul de reducere şi de autolimitare a funcţiilor statului nu poate fi dus la bun sfârşit decât de un stat suficient de puternic pentru a asigura eficienţa şi echitatea transferului şi a reduce pe cât posibil costurile sociale ale acestei operaţii[2].

Numai o maximă echitate a actului politic şi a actului administrativ i-ar putea convinge pe cetăţeni că privatizarea nu înseamnă doar trecerea – în condiţii adesea dolosive – a capitalului public în posesia anumitor particulari, ci că este una – nu însă şi singura – dintre premisele unei redistribuţii sociale cât mai juste a prosperităţii. Altfel, România se va bloca într-o tranziţie perpetuă, de tip indian sau brazilian, în care insule de performanţă economică şi intelectuală vor pluti în derivă într-un peisaj social dezolant.

Prezumţia de iresponsabilitate

Tranziţia este locul în care se înfruntă două logici opuse: *democratizarea* este un proces istoric guvernat de imperativul mobilizării sociale, în timp ce *liberalizarea economică* conduce pe cale naturală la diferenţiere şi discriminare[3].

---

[1] Cazul clasic al privatizării perverse, care duce atât la scăderea calităţii serviciilor, cât şi la continuarea subvenţiilor publice îl reprezintă căile ferate britanice: nu numai că azi prestaţia companiilor private este mult inferioară faţă de epoca naţionalizării, dar orice fel de investiţie privind retehnologizarea şi siguranţa traficului este suportată de la bugetul public; cu alte cuvinte, compania privată încasează profitul, iar contribuabilii, atunci când îşi doresc calitate, sunt nevoiţi să susţină financiar compania.

[2] François FEJTÖ (avec Ewa KULESZA-MIETKOWSKI), *La fin des démocraties populaires. Les chemins du post-communisme*, Seuil, Paris, 1997, p. 397.

[3] Arend LIJPHART, Carlos H. WAISMANN, „The Design of Markets and Democracies: Generalizing across Regions", in Arend LIJPHART, Carlos H. WAISMANN, editors, *Institutional Design in New Democracies. Eastern Europe and Latin America*, Westview, Boulder, Co., 1996, p. 236.

România se află într-o situație oarecum comparabilă cu cea a societăților industriale din Occident ieșite, după 1945, din economia semi-planificată de război. Într-o asemenea fază de dezvoltare, statul este obligat să se miște simultan în două direcții contrare: el trebuie să intervină, mai întâi, pentru a corecta repartiția spontană a profiturilor și pentru a asigura ocuparea cât mai completă a forței de muncă; în același timp, statul este nevoit să inventeze sau să readucă la viață, prin dezetatizarea sindicatelor, un partener social viabil și critic. Confruntarea sistematică cu un asemenea partener este indispensabilă, deoarece creșterea economică nu depinde în primul rând de volumul capitalului investit ori de abundența resurselor, ci mai cu seamă de atitudinea subiecților economici.

Guvernele post-revoluționare – care și-au schimbat succesiv compoziția, nu însă și poziția – s-au lăsat în voia unui pragmatism ambiguu și improvizat, ce nu a putut substitui rețelei de comandă centralizată a economiei o piață funcțională. Într-o astfel de conjunctură, politicienii s-au ținut departe de prezumția de responsabilitate. Lipsa de funcționalitate a economiei este privită ca un soi de fenomen meteorologic, ce nu poate fi trecut în contul unor simpli muritori. Clasa politică se consideră o simplă spectatoare a unor cataclisme economice și sociale de a căror producere nu se simte vinovată și ale căror consecințe încearcă să le minimalizeze. Pentru ea, tranziția nu este o sumă de erori comise în actul de guvernare și în procesul politic – greșeli ce ar putea fi identificate, atribuite și imputate –, ci un tunel mai lung decât se prevăzuse inițial.

De altfel, în tradiția politică românească, toate greșelile se îndreaptă sau se uită, dar nu se pedepsesc niciodată. Cu o singură excepție: buna-credință. Această eroare fundamentală, a încrederii în co-responsabilitatea oamenilor față de istoria pe care o trăiesc, este calea cea mai dreaptă spre impopularitate și eșec. Oamenii politici nu își fac un nume prin atașamentul față de o doctrină, prin calitatea programelor pe care le elaborează, prin vigoarea ideilor pe care le supun electoratului, prin angajarea responsabilă în efortul de construcție instituțională. Carierele politice nu sunt decât rodul abilității de a manevra în interiorul propriului grup de putere, al energiei cu care sunt denigrați adversarii, al rapidității

cu care inteligența este convertită în șmecherie, al curajului de a nu-ți păsa de soarta celorlalți, al disprețului față de împlinirea promisiunilor, al respectului plin de invidie pentru cel (deocamdată) mai puternic, al convingerii că realitatea se sfârșește acolo unde se termină și interesele personale.

La rândul lor, partidele sunt, în România, mecanisme de produs politicieni, nu structuri prin care oamenii politici se străduiesc să propună societății o anumită viziune despre destinul națiunii. În ultima vreme, nici un politician român nu s-a aflat în situația umilitoare de a face sau de a propune ceva concret, de a fi util societății, de a-și justifica prin fapte veniturile și notorietatea. Să facă este treaba muncitorilor și a țărănimii, să gândească este problema intelectualilor. Politicienii conduc, oamenii de stat guvernează, înalții funcționari administrează.

Prin urmare și în pofida nemulțumirilor ce se manifestă ocazional cu privire la felul în care clasa politică își asumă răspunderea – ministerială, parlamentară ori morală – față de propriile acte și alegeri, în România pare că nimeni, oricât de mari și de notorii ar fi vinovățiile sale, nu poate fi cu adevărat exclus, pe termen mediu și lung, de la practica puterii și de la participarea la beneficiile aduse de acest exercițiu politic. Excluderile sunt întotdeauna conjuncturale și de scurtă durată, adesea afirmate, rar aplicate. În schimb, includerile sunt sistematice și continue. Până și regimul totalitar, după o primă perioadă în care a părut decis să inaugureze metoda discontinuității în procesul de fabricare a elitelor publice, a ajuns să-și modifice parțial strategia și să acorde segmente de autoritate instituțională ori să permită reacumularea de capital simbolic, unor persoane și personalități – în special din sfera culturală, dar nu numai – care deținuseră deja un statut public înainte de 1945. Nici chiar prăbușirea sistemului comunist, oricât de violent și rapid s-a petrecut, nu a putut lua decât cel mult forma unei redistribuiri de personal între aparatele statului și structurile economice. Cercetările de teren arată că 63% dintre românii care dețineau în anii '90 o „funcție de conducere" (în politică, administrație, economie sau societate) ocupau deja o poziție similară înainte de 1989[1].

---

[1] Ionica BEREVOESCU et al., *Fețele schimbării. Românii și provocările tranziției*, Nemira, București, 1999, p. 252.

Cum se explică o asemenea trecere cu vederea a actelor de incompetență și a faptelor de corupție, a erorilor și chiar crimelor atunci când acestea sunt comise de un membru al elitei, persoană care ocupă prin definiție un loc extrem de vizibil? Firește, în tradiția creștină, neluarea în seamă a culpei aproapelui este o virtute pentru că, pe de o parte „nimeni nu este fără de păcat", iar, pe de altă parte, (aproape) orice vină poate fi ștearsă. Ce se întâmplă atunci când iertarea păcatelor se manifestă sub forma indiferenței față de fără-de-lege, ce tinde să devină însuși principiul ordonator al raporturilor sociale și tehnologia de regenerare a clasei politice? Este oare potrivit ca cetățeanul să „ierte" abuzurile cărora le cade victimă sau la care este martor? Nu putem oare socoti, într-un asemenea caz, că iertarea este mai degrabă un viciu civic decât o virtute creștină? Este funcționarul venal sau politicianul corupt „aproapele" cetățeanului, meritând, cu acest titlu, anularea spontană a oricărei culpe? Figurează oare iertarea în catalogul virtuților civice, se numără ca printre calitățile cetățeanului virtuos?

Legea și echitatea

Răspunsul la toate aceste întrebări depinde de modul în care înțelegem să definim ce este un cetățean și care este tipul de societate în care acesta se găsește constituit ca atare. În sens larg, am avea de-a face cu cetățeni ori de câte ori mediul în care aceștia evoluează poate fi descris sub trăsăturile unei societăți bazate pe respectul unor norme impersonale și abstracte, adică pe raționalizarea raporturilor interpersonale potrivit unor principii cu un înalt grad de stabilitate, cum ar fi dreptatea, egalitatea în fața legii, libertatea sau proprietatea. S-ar putea spune, mutând pe un alt nivel de interpretare caracterizarea ideal-tipică pe care Weber o face modelului birocratic de guvernare a societăților[1], că *cetățeanul este acel administrator rațional și legal al legăturii sociale*. Într-o accepțiune mai restrânsă și, probabil, mai riguroasă, cetă-

[1] Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Hrsg. J. Winckelmann, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1972, p. 126.

țeanul pare să fie identificat numai în sânul unei societăți de factură profesional-burgheză (*berufsbürgerliche Gesellschaft*)[1] și anume ca subiect conștient și responsabil al unui sistem de drept pozitiv întemeiat pe reprezentarea indivizilor la nivelul deciziilor colective și pe separarea puterilor publice.

Acest tip de societate funcționează prin excludere și pedeapsă. Democrația ateniană, de pildă, și-a plătit fidelitatea față de propriile legi prin excluderea de la demnitatea civică a sclavilor, femeilor și străinilor, a rămas credincioasă principiilor sale fondatoare cu prețul condamnării lui Socrate. În ceea ce-l privește, statul modern se întrupează ca stat de drept cu ajutorul unor procese succesive de excludere. Mai întâi „marea închidere" azilară studiată de Michel Foucault, a nebunilor și marginalilor de tot soiul, prin definirea medicală a subiectului politic ca ființă caracterizată de un comportament exclusiv și riguros rațional. Apoi, interzicerea accesului la libertățile publice a persoanelor și minorităților care fie stăruiau în refuzul contractului social în forma în care acesta întrunise consensul unei reprezentări cu vocație majoritară (*pas de liberté pour les ennemis de la liberté*), fie nici măcar nu fuseseră consultate cu privire la acest contract. Interdicția și pedeapsa au lovit astfel, rând pe rând, în cursul secolelor al XIX-lea și al XX-lea, pe catolici în statele protestante, pe indieni în Statele Unite, pe femei, pe cei fără venituri regulate în sistemele electorale cenzitare, pe anarhiști, pe spioni, pe „trădători" și întreaga tipologie de „agenți ai străinătății", pe islamiști, pe sioniști, pe imigranți și alți *boat people*. În sfârșit, ultima și cea mai solidă trăsătură a statului de drept o reprezintă separarea instituțională a domeniului legii de cel al fără-de-legii și crearea, în continuitatea spațiului azilar, a unei geografii a recluziunii, a unui dispozitiv concentraționar și disciplinar de pedepsire a ne-legiuiților.

Așadar, cetățeanul care, prin tehnica reprezentării, încredințează unei autorități publice puterea de a face, aplica și executa legile, nu are cum să delege și eventuala lui predispoziție de a-și ierta aproapele, fie acesta un criminal dovedit sau un funcționar corupt. Pentru cetățean, iertarea se cuvine să rămână o virtute

[1] V. Norbert ELIAS, *Über den Prozeß der Zivilisation*, Zweiter Band, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997, pp. 413-427.

privată, funcțională doar în acele situații în care legea nu are (încă) un cuvânt de spus.

O asemenea afirmație este valabilă doar în acele tipuri de societate în care *legea* acoperă integral – sau are măcar vocația explicită de a o face – domeniul *echității*. Relația dintre lege și echitate în societatea românească poate fi aproximată cu ajutorul câtorva vechi expresii populare, aflate încă în circulație. „A(-și) face dreptate" înseamnă, în mod destul de precis, a rezolva o situație de la om la om, fără a ține seama de normele legale sau chiar încălcându-le, adesea pe cale violentă. Pe de altă parte, „a da dreptul (cuiva)"/„a-și lua dreptul" indică fenomenul pe care limbajul juridic îl cunoaște în formularea „a da/a lua mită".

Economia socială a darului nu poate fi ușor dislocuită dintr-o societate care nu este încă pe deplin profesională și burgheză. Raporturile de putere continuă să funcționeze ca relații de schimb, potrivit dreptății, așa cum aceasta este definită de expresiile populare citate mai sus și în afara sau împotriva legii. Titularul unei profesii liberale nu este încă un actor social pe de-a-ntregul legitim, nu și-a găsit încă un loc propriu în echilibrul raporturilor de putere. A miza pe faptul că funcționarul public, juristul, medicul sau profesorul își vor face în mod natural și spontan datoria, în virtutea unei etici abstracte, unanim recunoscută drept bun social este un gest considerat, în general, ca imprudent. Dimpotrivă, a câștiga devotamentul, atenția specială și binevoitoare a acestora printr-un dar sau prin anticiparea unui serviciu este dovada unui spirit precaut, ce se conformează valorilor celor mai bine cotate pe piața raporturilor sociale. În fapt, funcționarul, juristul, medicul sau profesorul nici nu sunt tratați drept cetățeni și profesioniști, de competența cărora au nevoie alți cetățeni și profesioniști, ci ca deținători ai unei puteri (de a rezolva o cerere, de a câștiga un proces, de a vindeca, de a conduce la un nivel mai înalt de educație), înaintea căreia solicitantul, justițiabilul, pacientul sau studentul se definește ca supus, nu ca cetățean cu drepturi întemeiate pe plata conștiincioasă a impozitelor.

Deși dreptul este, nominal, de partea cetățeanului, dreptatea se află în posesia celui puternic. Acest fapt social trebuie recunoscut, simbolic, prin depunerea unui dar. Darul asigură, în

acelaşi timp, un echilibru mai just al raporturilor de putere dintre părţi. Prin el se dobândesc drepturi materiale asupra celui care administrează dreptul formal: acesta din urmă este obligat, prin acceptarea darului, să devină la rândul său „darnic", operând, în sens invers, un transfer de putere. Căci darul este o tehnică socială prin care cel puternic este constrâns să-şi împartă puterea, să cedeze o parte din ea, să o transmită şi să o investească sub formă de servicii. Numai în acest fel dreptatea este restabilită. În situaţii sociale concrete, încălcarea sau eludarea dreptului pozitiv nu sunt considerate adesea decât manifestări oportune ale echităţii.

Trecerea cu vederea a ceea ce, sub norma de drept, poate fi socotit drept o culpă ori o infracţiune constituie, probabil, singura posibilitate pe care o societate formată din „supuşi" – altfel spus, o societate care ajunge la conştiinţa politică de sine nu prin reprezentare în actul de guvernare, ci recunoscându-se ca obiect al unei practici de guvernare – o are la dispoziţie pentru a participa, în ciuda tuturor aparenţelor, la putere, pentru a ajunge să controleze şi să influenţeze felul în care aceasta se exercită, fie şi numai la nivel micro-social, de altminteri singurul orizont public accesibil supusului, indiferent la obsesiile etice ce-l bântuie pe cetăţean. Într-o societate profesional-burgheză, interogaţia civică cea mai caracteristică ar fi „ce trebuie să fac şi împreună cu cine pentru ca guvernarea să devină mai bună?", în vreme ce supusul se întreabă în principal „ce-mi poate da guvernul şi în schimbul a ce?".

Bizuindu-se pe norme impersonale şi pe texte, legea funcţionează prin interdicţie, limitare şi pedeapsă. Dreptatea, întemeiată pe dar, pe trecerea cu vederea a vinovăţiei celor puternici şi pe relaţiile directe dintre persoane este o metodă de producere şi de distribuire a puterii. Legea operează prin excludere socială şi separare a resorturilor puterii, dreptatea lucrează prin includerea tuturor actorilor sociali în exerciţiul ierarhic ordonat al puterii, este o cale prin care cei lipsiţi de putere participă la puterea celor puternici. Născută din dominaţia raţiunii individuale asupra tradiţiilor, legea uniformizează şi normalizează comportamentele sociale. Într-o societate încă tradiţională, cu soluţii iraţionale de

echilibru, dreptatea individualizează. Ceea ce legea este chemată să stigmatizeze, dreptatea este predispusă să regenereze.

Delatorul și ethos-ul dependenței

În marea majoritate a civilizațiilor și în aproape toate mediile sociale, delatorul este o figură impopulară. Chiar dacă stârnește adesea teamă, agentul represiunii impune întotdeauna respect, în vreme ce persoana care indică, sub pecetea tainei, adresa la care represiunea trebuie să lovească este nu numai temută, dar și disprețuită. Căci, oricât de nedreaptă s-ar putea dovedi, violența statului apare de cele mai multe ori ca fiind pe de-a-ntregul legitimă. În schimb, colaborarea secretă cu statul care exercită violența este privită ca un comportament social nu numai profund ilegitim, dar și inechitabil.

Cum se explică acest paradox al imaginarului colectiv, înclinat să justifice represiunea, dar necruțător față de delațiune? Cel care indică victima trece drept un personaj mai periculos decât cel care o supune efectiv represiunii. Agentul ordinii publice, fie el și torționar, are de partea lui rațiunea de stat și își justifică faptele în temeiul unui ordin primit de la superiorii săi. „Turnătorul" are însă împotriva lui datoria de echitate care stă la baza oricărei societăți tradiționale.

În insistența cu care revine, la nivelul opiniei publice, tema „dosarelor Securității" și a „deconspirării" informatorilor pe care aceasta i-a folosit locuiește de fapt un respect generalizat față de stat, oricare ar fi forma istorică pe care acesta o adoptă. Un exprim-secretar județean comunist a fost plebiscitat președinte al României postcomuniste în 1990 și 2000, un fost „lucrător de securitate" a meritat să fie numit ministru de finanțe din partea Convenției Democratice anticomuniste, fără ca cineva să pună la îndoială îndreptățirea politico-juridică a unor astfel de promovări. Dacă au fost obiecții, acestea au fost marginale și nu au depășit stadiul de lamentație morală.

În numele perpetuității instituțiilor statului, ierarhii și agenții publici ai totalitarismului sunt exonerați de orice răspundere

personală. Problema vinovăției este localizată în schimb într-o arie privată și ocultă, pe un tărâm al șoaptelor și al trădării. Avem de-a face cu un mod de a recunoaște că partea vizibilă a comunismului este, în ultimă instanță, neproblematică și de a afirma că numai zonele de umbră ale totalitarismului, nescoase încă la iveală, se cuvin a fi incriminate. În alți termeni, dacă n-ar fi existat delatori care să le dezvăluie opiniile exprimate în particular, numeroase victime ale represiunii ar fi trecut, în ochii autorităților, drept cetățeni fideli ai regimului democrat-popular.

Astfel pusă, chestiunea „dosarelor Securității" nu mai ține de domeniul eticii politice, ci de cel al moralei comune, nu se dovedește concepută pentru a stabili răspunderi, ci pentru a strica reputații. Prim-secretarul președinte și lucrătorul de securitate ministru se află astăzi la adăpost de orice instanță capabilă să le angajeze răspunderea politică sau juridică. Ei – și alții asemenea lor – sunt martori reprezentativi ai continuității dintre statul socialist și statul de tranziție. Dimpotrivă, informatorii ale căror nume au fost și vor fi dezvăluite se constituie într-o populație de martori semnificativi ai unei societăți care nu izbutește să identifice în sine însăși un principiu autonom de solidaritate. Delatorul rămâne, atât în comunism, cât și în postcomunism, o *persona non grata* tocmai pentru vina de a fi tulburat, prin scoaterea la lumină a contradicțiilor vieții private, sprijinul unanim pe care societatea l-a acordat în sfera publică socialismului de stat.

Așa cum a fost concepută în fond și adoptată în formă, legea deconspirării informatorilor Securității riscă să scoată definitiv din cauză Partidul Comunist, nu numai împreună cu toți membrii săi de frunte și de rând, dar și cu aparatul său represiv și activul său ideologic. Pe de altă parte, aceeași lege contribuie la accelerarea dependenței societății față de stat și față de actualizările partizane ale acestuia. Partidele au de acum dreptul să gestioneze reputația cetățenilor, fără ca aceștia să dispună de instrumentele necesare pentru a verifica gradul de responsabilitate a cadrelor de partid față de propriul lor trecut.

Clasa politică, constituită din 1992 până în 2000 din resturile fostei clase conducătoare comuniste, din elemente ale *intelligentziei* și din oligarhiile partidelor „istorice" sau emanate

de revoluție, se situează deasupra legii arhivelor Securității. Dosarele membrilor marcanți ai acestei clase se află de regulă sub protecția „securității naționale" și rămân, ca atare, inaccesibile. În schimb, Colegiul Național pentru Studierea Arhivelor Securității este însărcinat de lege să împartă, prin bunăvoința Serviciului Român de Informații, certificate din care să reiasă că cei care vor să intre în viața politică după 2000 nu au fost „colaboratori ai Securității ca poliție politică". În acest mod, partidele postcomuniste procedează întocmai ca Partidul Comunist care, în epoca preluării puterii, cerea celui interesat de o poziție publică să fie înarmat cu o adeverință eliberată de serviciile secrete și potrivit căreia „nu a fost identificat să facă parte din vreo organizație politică sau paramilitară"[1].

Așadar, problema dosarelor nu este de natură politică, ci morală. Nimeni nu a fost împiedicat până acum de legăturile sale cu Partidul Comunist să facă carieră în România postcomunistă. S-ar putea întâmpla însă ca unii români – care nu au avut nici un fel de raport instituțional sau ideologic cu totalitarismul, dar care, din diverse motive (toate reprobabile, dar personale), au colaborat în secret cu poliția politică – să fie stigmatizați ca „turnători". Actuala lege a dosarelor nu penalizează adeziunea conștientă la comunism, ci slăbiciunea unora din cei care nu au vrut, nu au putut sau nu le-a fost îngăduit să adere.

Așa cum demonstrează experiența Agenției federale germane pentru administarea dosarelor Stasi[2], o asemenea operație de „deconspirare" nu are nici măcar meritul de stabili adevărul și de a-i identifica pe adevărații informatori ai poliției politice, numele celor care figurează în arhive fiind simultan prea puține (numeroși agenți nu au fost niciodată înregistrați, în special cei care au fost membri ai Partidului Comunist) și prea multe (agenți înregistrați abuziv, ca simplă operație de diversiune sau în vederea unui șantaj).

---

[1] Marius OPREA et al., *Securiștii partidului. Serviciul de Cadre al P.C.R. ca poliție politică. Studiu de caz: arhiva Comitetului Municipal de Partid Brașov*, Polirom, Iași, 2002, doc. 91, pp. 298-299.

[2] Claus OFFE, *Varieties of Transition. The East European and East German Experience*, The M.I.T. Press, Cambridge, Mass., 1997, pp. 97-98.

În plus, legea „dosarelor Securității" instituie competența Parlamentului în domeniul moral și pe cea a partidelor în materie de reputație publică. Nici Parlamentele și nici partidele nu au și nici nu ar trebui să aibă asemenea atribuții. Legea dosarelor nu este astfel decât un simptom maladiv al consolidării accelerate a partidocrației românești, al incapacității elitei conducătoare de a-și exercita funcția politică și al totalei dependențe a societății față de stat.

Partidul, poporul și Securitatea sau despre o negociere care nu a avut loc

Cultura politică comună a societății românești postcomuniste s-a organizat în jurul unui consens atât de evident și general, încât termenii lui nu au fost niciodată negociați cu adevărat: Partidul Comunist Român a dispărut fără urme în cursul zilei de 22 decembrie 1989. Firește, din punct de vedere juridic, acest acord fondator nu are nici un cusur. Nu există, în ultimii ani, vreo informație publică cu privire fie și numai la o singură organizație comunistă care să nu se fi considerat dizolvată de revoluție și care să fi strâns netulburată cotizații și să fi ținut în continuare ședințe de partid sau de învățământ politico-ideologic.

Totuși, privită din perspectivă politică, o asemenea dispariție subită și completă apare ca un fapt cu totul uimitor și care merită să fie interogat. În Ungaria și Bulgaria, partidele comuniste au traversat treptat și în etape diferite un proces de reformă internă, transformându-se în grupări socialiste cu ambiții europene și democratice. În Polonia, Partidul Muncitoresc Unit a început prin a nega ca ar fi purtat vreodată o identitate comunistă, aducând ca probă formală dizolvarea Partidului Comunist Polonez de către Stalin încă înainte de război, sfârșind prin a deveni o social-democrație cu trăsături neo-liberale ce se vor inspirate de New Labour. În schimb, în Cehia, Partidul Comunist și-a continuat senin existența, adaptându-se regulilor democrației parlamentare și alegerilor libere ce nu i s-au dovedit până acum prea potrivnice[1].

[1] V. pentru cariera postcomunistă a partidelor comuniste central- și est-europene, Anna M. GRZYMALA-BUSSE, *Redeeming the Communist Past. The Regeneration of Communist Parties in East Central Europe*, Cambridge University Press, Cambridge and New York, 2002.

Partidul Comunist Român se găseşte deci într-o situaţie unică: nu s-a adaptat, nu s-a reformat, nu s-a transformat fie şi în contrariul său, ci, pur şi simplu, a încetat să mai existe. Cum s-a putut însă topi în neant o organizaţie veche de aproape şaptezeci de ani, cu patru milioane de membri şi care, vreme de cinci decenii, a controlat în regim de monopol instituţiile publice, viaţa politică şi economia unei ţări întregi? Poate fi demiterea istorică a unei astfel de organizaţii o operaţie spontană, desfăşurată în doar câteva ore?

Explicaţia curentă dată acestui straniu fenomen este una de tip „polonez", mai puţin însă preocupată de constituirea unui probatoriu istoric: Partidul Comunist Român a dispărut imediat, nu pentru că n-ar fi fost cu adevărat un partid comunist, ci pentru că nimeni nu era de fapt comunist în România (poate cu excepţia grupului restrâns de vechi militanţi internaţionalişti, uneori alogeni, din anii '50).

Cine a condus atunci România din 1948 şi până în 1989? Şi de data aceasta răspunsul este simplu: Securitatea. Securitatea este „corpul străin" – după o formulă des folosoită – care mai întâi a izbit, apoi a pândit societatea românească. Pe scurt, Securităţii trebuie să i se atribuie întreaga răspundere pentru faptele regimului totalitar, pe care românii le-au îndurat şi cărora mulţi le-au căzut victimă timp de cincizeci de ani. În mod poate doar aparent ciudat, ultimul secretar general al Partidului Comunist ar fi împărtăşit pe de-a-ntregul o asemenea poziţie. Primul român care a denunţat public Securitatea a fost Nicolae Ceauşescu, în aprilie 1968, când a acuzat-o că a lucrat – de-a lungul celei mai severe perioade represive – în afara şi chiar împotriva Partidului. Chiar şi în decembrie 1989, în momentele premergătoare execuţiei, aşa cum au fost înregistrate pentru marele public, soţii Ceauşescu se considerau victimele „securiştilor" şi îşi manifestau speranţa că „poporul" (termen înlocuit ulterior de expresia „societate civilă") va sări în ajutorul lor.

În chip paradoxal, Nicolae Ceauşescu este adevăratul fondator al consensului postcomunist cu privire la omniprezenţa şi atotputernicia Securităţii care ar scoate din orice fel de cauză istorică Partidul Comunist ca atare. Faptul că avem astăzi o

instituție publică însărcinată să studieze arhivele Securității și nu pe cele ale Partidului Comunist (din care dosarele întocmite de Securitate ar fi făcut oricum parte) i se datorează. „Unitatea de monolit dintre Partid și popor" nu a fost doar o lozincă, ci s-a dovedit în cele din urmă a fi fost un program social încununat de succes. Partidul Comunist s-a dizolvat complet în societate[1].

În cele mai înalte sfere politice și intelectuale se cade astăzi de acord că toate istoriile personale de dinainte de 1989 sunt, inevitabil, împletite cu istoria comunismului. Prin urmare, nu trebuie căutați vinovați în plan politic, căci comunismul i-a atins pe toți românii și pe fiecare în parte, aproape fără excepție. Cu alte cuvinte, sub specia responsabilității pentru trecutul totalitar, între „Partid" și „popor" nu se cuvine făcută nici o diferență.

Cineva sau ceva trebuie însă să plătească până la urmă, fie și numai în plan simbolic. Nicolae Ceaușescu a înțeles acest lucru înaintea tuturor: între Partid și popor, între comunism și societatea românească s-a strecurat un „corp străin", Securitatea. Comunismul ca atare se găsește astfel, după 1989, radical depolitizat, practicile totalitare căzând din zona dreptului public în domeniul dreptului comun.

Pe cale de consecință, asentimentul dat comunismului este considerat neproblematic atâta timp cât s-a manifestat public. Statutul Partidului Comunist Român, la care aderau explicit toți membrii de partid, conține toate angajamentele ce figurează în formularul tip de colaborare cu Securitatea, așa cum acesta a fost dezvăluit de Colegiul Național pentru Studierea Arhivelor Securității. Cuprinde chiar și sarcini în plus, cum ar fi aceea de a promova cu fermitate ateismul. Acest tip de angajament public nu este sinonim cu un consimțământ automat pentru istoria represiunii organizată de partid, dar implică o efectivă colaborare cu partidul autor al represiunii[2].

---

[1] Juan LINZ, *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, Lynne Rienner, Boulder, Co., and London, 2000, p. 107, argumentează că, sub totalitarism, întreaga societate este implicată în procesul represiv.

[2] Carmen GONZÁLEZ ENRÍQUEZ, „De-communization and Political Justice in Central and Eastern Europe", in Alexandra BARAHONA De BRITO, Carmen GONZÁLEZ-ENRÍQUEZ, Paloma AGUILAR, editors, *The Politics of Memory. Transitional Justice in Democratizing Societies*, Oxford University Press, Oxford and New York, 2001, p. 220.

Cum se face atunci că foştii membri de partid nu fac obiectul nici unei forme de investigaţie, în vreme ce toţi cetăţenii „fără apartenenţă politică", dar care au acceptat în privat, să colaboreze cu Securitatea îşi pot astăzi vedea buna reputaţie pusă în cauză?

Nu se transformă oare comunismul românesc dintr-un fenomen major (şi grav) de tip social şi politic într-un mănunchi de mărunte (şi mizerabile) fenomene infracţionale? Acuzaţia adusă pe faţă, într-o şedinţă de partid, chiar dacă era urmată de concedierea sau întemniţarea celui incriminat pare să facă parte din ceea ce a trebuit să dispară pentru totdeauna o dată cu Revoluţia din decembrie. Acuzaţia scrisă în taină, într-un birou al Securităţii merită să fie „studiată" de un Colegiu numit de Parlament şi expusă public. Pare că, din istoria comunismului, nu se mai cuvin păstrate decât „turnătoriile". Restul trebuie uitat. Arhivele totalitarismului sunt reduse astfel la un număr aleatoriu şi discret (în sens matematic) de repere biografice accidentale, ce nu dau seama despre natura sistemului comunist, ci sunt oferite consumului anecdotic al unui public care îşi construieşte memoria trecutului dinspre prezent[1].

În plus, publicarea dosarelor nu ţine seama de pluralitatea opiniilor publice în societatea postcomunistă: mediile în care evoluează foştii agenţi ai Securităţii sunt mai degrabă indiferente, dacă nu chiar înclinate să decline apartenenţa la serviciile secrete sub specia patriotismului.

Ca şi cum n-ar mai fi potrivit şi util să mai studiem astăzi naţional-socialismul, fiind de ajuns să ne ocupăm de ce a dăinuit în arhiva SS. Atenţie însă, nu în toată arhiva. Potrivit unei logici româneşti de felul celei ce prezidează funcţionarea legală şi reală a Colegiului Naţional pentru Studierea Arhivelor Securităţii, numele şi faptele ofiţerilor SS ar aparţine trecutului şi nu ar mai prezenta nici un fel de interes. Ele ar fi chiar ocrotite de taina ce trebuie să învăluie chestiunile ce ţin de „securitatea naţională". Curiozitatea noastră ar rămâne însă enormă faţă de „colabora-

[1] V. analiza făcută pentru Italia de Marco REVELLI, „Gli archivi del ricatto", in *Il Manifesto*, 17 iunie 1992, citat în aparatul critic din Norberto BOBBIO, *Autobiografia*, a cura di Alberto Papuzzi, Laterza, Roma-Bari, 1999, pp. 34-35.

torii" SS din lagăre și întreprinderi. Poliția politică a Germaniei naziste nu a fost însă decât unul din instrumentele imediate ale represiunii, războiului și holocaustului, nu autorul politic, moral și penal al unor atrocități atribuite unanim partidului nazist, armatei naziste și conducătorilor statului nazist.

În România, Partidul Comunist, armata populară și conducerea de stat, centrală și locală, sunt șterse de pe lista autorilor totalitarismului. În termenii legii, se pare că nici măcar Securitatea nu a colaborat cu ea însăși. Vom afla probabil în curând că nici nu a existat de fapt un totalitarism românesc. Ci doar un număr oarecare de poeți, epigramiști, eseiști, administratori de bloc și alți particulari care au „informat" în secret Securitatea. În România nu mai este astăzi loc decât pentru o singură negociere: Serviciul Român de Informații și Colegiul Național pentru Studierea Arivelor Securității trebuie să identifice prin compromis numele următorilor epigramiști, eseiști și administratori de bloc care vor fi găsiți vinovați de infracțiunea istorică de a nu fi aderat în public la comunism.

Corporatismul de tranziție

În tradiția politică occidentală, statul reprezintă principalul instrument de integrare socială. Procesul de omogenizare a societăților europene prin intermediul organizării lor statale a urmat, pe durată lungă și într-o ordine mai degrabă logică decât cronologică, patru etape succesive: statul-națiune, statul de drept, statul democratic și statul bunăstării[1].

Odată consolidate, în pragul epocii moderne, națiunile Europei apusene au asigurat pentru membrii lor un regim de garantare a libertăților civile privitoare la statutul persoanei și al proprietății; prin extinderea treptată a dreptului de vot, aceste libertăți publice s-au transformat în drepturi politice democratice; numai după ce toate aceste etape au fost parcurse, drepturile și libertățile civile și politice au dat naștere unui regim de solidaritate socială, întemeiat pe exigențele justiției distributive.

În răsăritul Europei, totalitarismul s-a exprimat prin intermediul unui tip de stat care parcursese destul de imperfect primele trei etape ale organizării sale politice. Formată abia în 1918 din cetățeni ce nu-și căpătaseră libertatea individuală decât în 1746-1749 în Țara Românească și Moldova, în 1848 în Ardeal, Banat și Bucovina și în 1861 în Basarabia, supusă ulterior unor decupări și reformulări, națiunea politică a fost preluată de comunism, în cazul românesc, cu un statut precar. Statul de drept beneficia și el de o istorie nu numai scurtă, dar și peiorativă: „a

[1] Claus OFFE, *Modernity and the State. East, West,* The M.I.T. Press, Cambridge, Mass., 1996, pp. 230-232.

aplica Constituția" era, în cultura politică românească, doar un alt fel de a numi violența ilegitimă a agenților statului. Cât despre democrația reprezentativă, este suficient să amintim, dincolo de toate imperfecțiunile ei, că ea nu a fost pe deplin extinsă asupra electoratului feminin decât în 1946[1].

În ceea ce îl privește, totalitarismul nu și-a propus, în mod permanent și sistematic, decât realizarea statului social și, numai în ultimele două decenii, a țintit obiective de tip național. Statul de drept și statul democratic au rămas nerealizate. Persoanele, bunurile, drepturile politice ale cetățenilor au pierdut aproape complet puținele garanții reale pe care le dobândiseră înainte de preluarea puterii de către comuniști.

Cine poate mult poate oare și mai puțin?

Sarcina statului de tranziție este, pentru toate aceste motive, una extrem de redutabilă. Pe de-o parte, el trebuie să se reafirme ca stat al unei națiuni politice integrate și să se manifeste, pentru prima oară, deopotrivă sub forma statului de drept și a statului democratic. Pe de altă parte însă, în numele principiilor economiei de piață, statul de tranziție nu poate avea ambiția de a fi un stat al bunăstării, propunându-și, prin urmare, să reducă la minimum sistemele de siguranță ale statului social.

Confruntată cu aceste sarcini divergente ale statului de tranziție, societatea civilă românească exprimă simultan două atitudini contradictorii. Mai întâi, un asentiment generic față de statul de drept, democrație și reformă economică. Majoritatea covârșitoare a românilor este teoretic de acord că nimeni nu poate fi mai presus de lege, că persoanele și proprietatea trebuie ocrotite, că cetățenii își pot exprima cel mai bine opiniile în cadrul consultărilor electorale, că, în sfârșit, economia trebuie descentralizată, restructurată, dereglementată și privatizată. În schimb, această aprobare de principiu se transformă în dezacord îndată ce românilor li se cere nu să răspundă la un sondaj de opinie, ci să adopte un comportament social în acord cu opinia formulată.

---

[1] Matei DOGAN, *Analiza statistică a „democrației parlamentare" din România*, Editura PSDR, București, 1946.

Mișcările sociale care au marcat întreaga perioadă postcomunistă și în special mineriadele din ianuarie 1999 (a căror valoare explicativă are virtuți de exemplaritate) constituie, înainte de orice altceva, o reacție etică față de contradicția înscrisă în experiența istorică a dispariției comunismului: societatea nu este autorul tranziției, ci, pur și simplu, obiectul ei de acțiune. Românii nu fac tranziția, ci o suportă, o îndură. Căderea totalitarismului nu a fost un fapt de societate, un mod de a redefini legătura socială fundamentală, ci un eveniment politic, o schimbare la care românii nu au participat, ci doar au asistat. Singura lecție pe care societatea a învățat-o în decembrie 1989 ar putea fi rezumată astfel: statul nu este indestructibil; dimpotrivă, el dă semne evidente de slăbiciune și nu deține instrumentele necesare pentru a-și impune voința.

Potrivit unei reguli de interpretare din dreptul roman, „cine poate mult, poate și mai puțin". Cu alte cuvinte, celui care-i sunt atribuite competențe juridice într-un domeniu dat, poate exercita în mod legitim aceste competențe în oricare din situațiile particulare cuprinse în respectivul domeniu. Evenimentele – cu valoare de exemplu sintetic pentru întreaga tranziție – petrecute în România la mijlocul lunii ianuarie 1999 par să răstoarne acest vechi principiu juridic. Statul s-a văzut nevoit să facă mult, tocmai pentru că nu se dovedise capabil până atunci de mai puțin. Incapacitatea constantă a autorităților publice centrale și locale de a aplica dreptul în Valea Jiului le-a constrâns să suspende dreptul. Neputința istorică de a-l priva de libertate, în temeiul legii și potrivit procedurilor legale, pe șeful sindicatelor minerilor, a obligat guvernul să suspende, împotriva legii și a prevederilor constituționale, exercițiul unei libertăți publice.

Oricât ar părea de paradoxal, guvernul a fost nevoit să ridice temporar un drept fundamental, cel de liberă circulație, pentru că nu a fost în stare să aplice dreptul comun. Guvernul a făcut mult (a izolat o parte a teritoriului de restul țării, a instituit blocada drumurilor publice, a interzis libera circulație a persoanelor dinspre și prin Valea Jiului) pentru că nu s-a priceput să facă puțin (să execute un mandat de aducere emis de o instanță ordinară pe

numele unui reclamat din Valea Jiului, care ocupa funcția de lider sindical).

Oricât de tare ar fi afirmația, a fost pentru prima oară din decembrie 1989 când, în România, puterea de stat a suspendat, pe o parte a teritoriului național, una sau mai multe libertăți publice. Structural, între cele două momente nu există decât o singură deosebire: starea de necesitate a fost proclamată, în 1989, de autoritatea în drept să o instituie, în vreme ce, în 1999, interdicția liberei circulații pe Valea Jiului a fost declarată de o autoritate căreia Constituția nu îi recunoaștea dreptul de a impune astfel de măsuri excepționale. Fără îndoială, intenția guvernului din ianuarie 1999, și mai precis a ministrului transporturilor prin care guvernul a acționat pentru suspendarea libertății, a fost bună. Fapta săvârșită de minerii din Valea Jiului – organizați în bande înarmate cu intenția explicită de a pleca spre capitală pentru a răsturna ordinea politică – prezenta cu notorietate, în momentul inițiativei guvernamentale, toate caracteristicile unei tulburări a ordinii publice. Articolul 53 din Constituție precizează însă că nu se poate proceda decât prin lege la restrângerea exercițiului unor drepturi și libertăți, iar articolul 93 încredințează președintelui României inițiativa unor asemenea măsuri excepționale, sub rezerva încuviințării lor ulterioare de către Parlament.

Nu numai un simplu ministru, dar nici măcar guvernul ca atare nu pot proceda la restrângerea discreționară a unei libertăți publice, indiferent cât de temeinic ar fi motivul pentru care o asemenea măsură s-ar putea recomanda ca fiind la un moment dat neapărat necesară. În democrație, scopul nu poate nicidecum scuza mijloacele. Dimpotrivă, într-un regim democratic, mijloacele – adică procedurile – sunt adesea mai importante decât obiectivele pe care și le fixează un guvern sau pe care necesitatea i le dictează.

Oricât de bine întemeiată etic ar fi fost intenția guvernului – confruntat cu o grevă endemică, degenerată, violentă, ilegală și orientată politic – soluția pe care acesta a adoptat-o este la fel de potrivnică principiilor statului de drept ca și acțiunea minerilor. Această soluție este rezultatul, oarecum natural, al unui complex pervers de inferioritate. Ea a fost dictată mai puțin de amintirea mineriadelor din anii 1990 și 1991, cât de forța cu care par să fie

dotaţi minerii, văzuţi de toate guvernele postcomuniste ca o categorie umană cu totul aparte. Ca şi cum o muncă de tip special ar putea produce un grup social cu trăsături ieşite din comun şi căruia, prin urmare, nu i s-ar putea aplica norma comună.

S-ar spune că acestei categorii profesionale i-a fost sistematic conferit, în postcomunism, un anumit grad de „suveranitate", în măsura în care s-a acceptat tacit că ocupaţia sa excepţională îi dă dreptul de a stabili excepţii de la regulile de drept cărora cetăţenii obişnuiţi le sunt îndeobşte supuşi. Toate guvernele de până în 1999 au tolerat în practică o reală „secesiune juridică" a Văii Jiului. În această parte a ţării, cetăţenii, cel puţin unii dintre ei, nu erau ţinuţi să respecte normele constituţionale şi legale care au curs pe restul teritoriului.

Avem de-a face, în fond, cu o sistematică negare a caracterului unitar şi indivizibil al statului român, afirmat de articolul 1 al Constituţiei din 1991. Ce altceva înseamnă să admiţi că o etică particulară a muncii generează o morală civică specifică, căreia nu i se pot aplica criteriile politico-juridice generale? Or, tocmai aceste criterii dau consistenţă şi soliditate unităţii statului. Un stat este unitar nu pentru că exclude, de pildă, existenţa unui bilingvism parţial şi local, ci pentru că administrează uniform şi fără discriminare, pe întreg teritoriul naţional, aceeaşi ordine de drept.

Nu suspectatele tendinţe autonomiste ale organizaţiilor politice ale minorităţii maghiare pun cu adevărat în pericol unitatea statului, ci suveranitatea efectivă pe care un sindicat a exercitat-o aproape zece ani asupra unei părţi a teritoriului naţional. Desfăşurarea evenimentelor din ianuarie 1999 indică în mod limpede că autorităţile publice ale statului român nu au fost dispuse să-şi exercite drepturile suverane pe cuprinsul Văii Jiului, ci doar dincolo de limitele acesteia. Intervenţia agenţilor de ordine nu a avut loc în punctul în care s-a desfăşurat criza, cum se întâmplă în mod normal într-un stat suveran, ci s-a mărginit la tentativa de a nu permite crizei să se extindă dincolo de anumite limite teritoriale.

Simplu spus, de la Petroşani până la Bumbeşti pe Jiu ori la Costeşti, Cozia sau Stoeneşti, autoritatea minerilor a rămas nedisputată, instituţiile de ordine având doar sarcina să apere restul teritoriului statului. Baricadele ridicate de poliţie într-un

moment sau altul au reprezentat adevărate frontiere: în fața cordonului agenților de ordine se întindea teritoriul controlat de sindicate, tărâm pe care poliția națională nu putea impune legea, în timp ce în spatele acestora se afla teritoriul național, supus autorității statului de drept. Autoritatea publică a ezitat să pună capăt regimului de excepție instituit de sindicate în Valea Jiului, mulțumindu-se să-l izoleze de restul țării potrivit unei soluții de discontinuitate. Chiar și limitarea exercițiului unei libertăți publice nu a luat forma restaurării dreptului, ci pe cea a interdicției și a represiunii.

Deși poate părea paradoxal, atât sătenii din Vâlcea care au sărit în ajutorul minerilor și i-au umilit pe jandarmi pe 21 ianuarie 1999 în „bătălia civilă" de la Costești, cât și militanții civici bucureșteni care au susținut instituțiile de drept manifestând la București o zi mai târziu au fost legați printr-un același scepticism – implicit, dar profund – cu privire la capacitatea statului de tranziție de a-și îndeplini funcțiile. Cei dintâi nu au făcut decât să-și întărească convingerea că statul este neputincios și că nu are mijloacele de a-și impune autoritatea, în vreme ce ultimii au validat această incapacitate a statului de a-și realiza atribuțiile prin sprijinul pe care au încercat să i-l ofere.

Solidaritatea nu se manifestă față de o entitate abstractă și impersonală cum este statul, fie el și de tranziție, decât atunci când capacitatea acestuia de a-și asuma competențele constituționale și legale este improbabilă. Nu ai motive să fii solidar cu cineva care își face datoria. Ca și justiția, statul de drept s-ar cuveni să fie „orb", adică decis să-și atingă scopul indiferent de simpatia sau de ireverența ce îi sunt arătate. Mai mult chiar, monopolul violenței legitime, care este o caracteristică a statului modern și post-modern, se poate dispensa de încuviințarea explicită și conjuncturală a societății. Un astfel de monopol este fie înscris în contractul social, fie pur și simplu inexistent.

Imunitate și incchitate

Un stat care își propune, în același timp, să construiască securitatea civilă și juridică a cetățenilor săi și să deconstruiască securitatea socială a aceloraşi cetățeni nu poate fi decât un stat slab. Societatea, în ansamblul ei și în ciuda opiniilor generice cuprinse în sondaje, nu poate fi condamnată atunci când consideră nefavorabil schimbul de valori pe care statul de tranziție i-l propune: înlocuirea unor bunuri sociale dobândite și concrete (siguranța locului de muncă, gratuitatea învățământului și a asistenței medicale) cu bunuri simbolice viitoare (domnia legii, democrație reprezentativă, economie de piață). Niciodată luptele și revoltele populare nu cer mai puțin stat, ci doar un stat mai performant pentru toți membrii săi[1].

Afirmația potrivit căreia „instituțiile fundamentale" ale statului de drept trebuie respectate, apărate și întărite este unanim acceptată ca valabilă. Curios este însă faptul că, dintre instituțiile ce se cuvin exaltate și susținute, lipsește prima – atât cronologic, cât și în ordinea importanței – dintre instituțiile juridico-politice ale democrației moderne. Nici Parlamentul, nici președintele, nici guvernul și cu atât mai puțin puterea judecătorească nu pot fi gândite în absența unei instituții care le precede și le conferă legitimitatea: cetățeanul.

Acesta din urmă nu este, în societățile moderne, o entitate naturală și spontană, ci rezultatul, adesea greu dobândit, al unei acumulări de practici și garanții politico-juridice. Drepturile pozitive de natură politică sau socială, oricare ar fi acestea, nu pot fi câștigate decât în măsura în care, în prealabil, libertățile negative au devenit deja realitate. Domeniul de autoritate al instituțiilor statului se află, așadar, dincolo de limitele sferei de exercițiu al libertăților publice și al drepturilor civile. Cu alte cuvinte, nimeni altcineva în afara cetățeanului nu are dreptul să decidă prin cine, ce, cum și cât este potrivit să facă statul, și numai după ce s-a asigurat că statul nu va putea interveni pe teritoriul drepturilor sale naturale și subiective.

---

[1] Michael WALZER, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York, 1983, p. 74.

În societățile moderne, post-revoluționare, suveranitatea aparține cetățenilor. Instituțiile publice nu au decât funcția, extrem de limitată, de a reglementa practica suveranității. Simplu spus, cetățeanul are o întâietate constitutivă în raport cu statul. Pe cale de consecință, dacă sfera libertăților cetățenești este largă și solidă, instituțiile vor fi, la rândul lor, temeinic constituite. Dimpotrivă, în regimurile în care cetățenia este o condiție precară – pentru că este produsă pe cale juridică pozitivă – instituțiile, oricât de arogante ar fi, sunt condamnate să rămână fragile.

Or, în România postcomunistă, subiectul aranjamentului constituțional din 1991, confirmat printr-un referendum neconvingător în 2003, este statul, nu cetățeanul. Acesta apare în textele fundamentale sub forma unei simple extensii a funcțiilor statului. În Constituție, România nu este definită drept o comunitate de cetățeni, adică o *republică*, ci ca un stat ce se hrănește dintr-o materie organică și etnică care este poporul român.

În România, potrivit articolului 124 (alin. 1) din Constituție, justiția nu se exercită în numele suveranului – adică al poporului –, ci în numele legii. Cu alte cuvinte, în sistemul de drept românesc, justiția este o întreprindere strict formală și nu un demers substanțial. De altfel, justiția ca atare nici măcar nu este definită din punct de vedere constituțional de vreme ce subiectul capitolului VI al Constituției îl reprezintă „autoritatea judecătorească", nu justiția ca putere publică.

Prin urmare, magistratul român este un funcționar. Spre deosebire de colegul său anglo-saxon, judecător în înțelesul deplin al cuvântului, magistratul român se dovedește a fi un simplu administrator al legii. Raportul său cu suveranul este unul mediat de norma de drept. El nu se manifestă ca un *alter ego* al suveranului în capacitatea acestuia de distribuitor al dreptății. Mai mult chiar, judecătorul nu este nici măcar singurul înreptățit să judece. Suveranul – poporul român – își poate exercita atribuțiile de judecător și prin intermediul reprezentanților săi într-o situație foarte precisă, situație în care Parlamentul se substituie integral „autorității judecătorești". Articolul 72 (alin. 3) dă dreptul Parlamentului de a judeca în fond asupra temeiului reținerii unui deputat sau senator, instituind astfel competența de primă instanță a corpului leguitor asupra tuturor membrilor săi nu doar – așa cum se întâmplă în toate Constituțiile din lume – în cazul

declarațiilor politice făcute în exercițiul funcțiilor de reprezentare a suveranității, ci pentru orice materie penală sau contravențională. Atâta timp cât există, stabilit prin legea fundamentală, un grup de cetățeni români care nu sunt supuși decât în condiții speciale autorității judecătorești, este limpede că aceasta din urmă nu este înțeleasă ca o instanță de împărțire a dreptății, ci ca una de aplicare a legii. Justiția română operează exclusiv cu texte, fiind indiferentă la echitate.

În România, justiția se aplică, așadar, în mod diferențiat atâta timp cât legea stabilește acest lucru, indiferent dacă diferențierea este sau nu echitabilă. Astfel, dreptul pozitiv în numele căruia judecă judecătorii, oricât de independenți ar fi aceștia cu titlu personal, este mereu supus arbitrarului partidelor care „fac legea" în Parlament.

Iresponsabilitatea corporată

Defectul de fabricație al statului românesc postcomunist ar putea fi descris în următorii termeni: arhitectura instituțională este una de tip reprezentativ, dar instituția pe care această arhitectură trebuie să o reprezinte, adică cetățeanul, lipsește. Reprezentarea democratică nu are, așadar, obiect. Societatea românească funcționează încă după reguli premoderne, ca o societate de stări. Minerii, studenții, bancherii, jurnaliștii, farmaciștii, preoții sau maghiarii se manifestă ca entități corporate, cu interese și cu mijloace de acțiune proprii. Și nu este vorba aici despre o observație care nu-și poate revendica alte argumente decât cele furnizate de metodele de analiză ale științei politice. Justiția însăși confirmă o asemenea constatare. Orice individ căruia i-ar trece prin minte să atace de unul singur și prin mijloace violente o instituție a statului ar fi considerat de instanțele de judecată drept indiscutabilul autor al unei infracțiuni comise din culpă. În schimb, asediul organizat al minerilor din septembrie 1991 asupra Guvernului și a Parlamentului a fost considerat de Parchetul general, în 1997, ca fiind o faptă colectivă săvârșită „fără vinovăție".

Sindicatul minerilor din Valea Jiului este privit astfel ca o corporație în sensul pe care tradiția clasică îl dădea acestei noțiuni juridice. Or, o corporație, scria Samuel Johnson în secolul al

XVIII-lea, nu are nici suflet de mântuit şi nici dos de lovit (*corporations have no soul to save and no bottom to kick*)[1].

Altfel formulat, o corporaţie este iresponsabilă moral. Dacă, la interval de un minut, cinci mii de persoane fizice s-ar năpusti pe rând, fără să-şi cunoască reciproc intenţiile, asupra unui grup de jandarmi, fiecare dintre aceste persoane ar fi arestată şi condamnată cel puţin pentru infracţiune de vătămare. Dacă, în schimb, cinci mii de persoane grupate într-un sindicat, după ce îşi formulează explicit această intenţie, iau cu asalt acelaşi grup de jandarmi, justiţia va ezita în a le considera responsabile penal, iar Parchetul nu va emite nici un ordin de arestare. Acest lucru s-a întâmplat în ianuarie 1999. În ochii instituţiilor publice româneşti, nici unul dintre minerii participanţi la marşul violent către Bucureşti nu avea o voinţă proprie, în raport cu care s-ar fi putut stabili o culpă. Voinţa minerilor a fost socotită drept o voinţă corporată, adică una fără suflet şi fără trup. Ca atare, ea nu a făcut nici subiectul unei incriminări morale şi nici obiectul unei acţiuni judiciare.

S-ar spune că, în România postcomunistă, este mult mai avantajos să fii miner ori membru al altei corporaţii puternice (a bancherilor, a importatorilor, a parlamentarilor, a şoferilor, a presei etc.), decât cetăţean. Într-un stat de drept şi democratic, cetăţeanul este responsabil – juridic, politic şi moral – atât pentru actele sale, cât şi pentru instituţiile al căror constituent este. În ciuda aspiraţiilor sale constituţionale către democraţie şi domnia legii, statul român se manifestă mai degrabă ca un stat de stări de tip arhaic. Cu acest titlu şi potrivit logicii juridice medievale, el se construieşte după modelul stărilor care îl alcătuiesc[2].

De aceea, el este tot atât de iresponsabil ca şi corporaţiile pe care le încadrează cu instituţiile sale şi a căror existenţă o protejează.

---

[1] Citat de Bertrand de JOUVENEL, *De la souveraineté. À la recherche du bien politique*, Éditions M.Th. Génin, Paris, 1955, p. 144.

[2] Spre deosebire de juriştii din Antichitatea romană, pentru care o corporaţie (*universitas*) era construită juridic *ad exemplum reipublice*, pentru glosatorii medievali, universitas era însuşi modelul statului, unitatea corpului politic fiind construită pe baza unei definiţii ce avea drept punct de plecare corporaţia. Brian TIERNEY, *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought 1150-1600*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 23-26.

„Monstruoasa coaliție"

Administrarea statului român modern de către grupuri sociale cu interese corporate a făcut apel la formule constituționale extrem de fluctuante, preocupate mai puțin de declinarea drepturilor civile, politice și sociale ale românilor, cât de instituționalizarea unor raporturi de putere favorabile acestor grupuri. De la 1864 până astăzi, vreme de o sută treizeci de ani, românii au trăit sub opt Constituții și timp de aproape zece ani fără nici un fel de Constituție (1940-1948, 1990-1991). În România, durata medie de viață a unei legi fundamentale a fost de 17 ani și jumătate, mai scurtă deci decât cea a unei generații. În aceeași perioadă, Belgia a avut o singură Constituție, revizuită semnificativ doar o dată, Italia două, iar Franța și Germania câte patru Constituții. Dacă socotim speranța medie de viață, orice perioadă am lua în calcul, nici un român nu s-a născut și nu a murit sub același aranjament constituțional. Un cetățean născut, de pildă, în 1930, a trăit sub șase Constituții și a fost lipsit mai bine de nouă ani de ocrotirea unei legi fundamentale.

Cea mai durabilă dintre Constituțiile românești de până acum, cea din 1866, a fost rezultatul a ceea ce, în epocă, a fost calificat drept o „monstruoasă coaliție" între elita capitalistă cu vocație protecționistă și marii proprietari exportatori de grâne, coaliție organizată împotriva bonapartismului liberal al lui Alexandru Ioan Cuza înclinat către votul universal și deconstrucția proprietății și a relațiilor de muncă tradiționale. Constituția din 1965, în vigoare douăzeci și trei de ani, instituia explicit Partidul Comunist ca „forță conducătoare" a societății și a aparatului de stat.

La rândul ei, Constituția din 1991, reconfirmată printr-un vot popular în 2003, pare și ea să dețină vocația duratei. În acest fel, am avea de-a face cu o a doua ieșire dintr-o situație constituțională kantiană, în care voința celor vii refuză să se lase legată de voința celor morți. Și de data aceasta vocația duratei pare să aparțină unei coaliții tot atât de „monstruoasă" ca și cea din 1866. Între dezbaterile Adunării Constituante din 1991 și dezbaterile parlamentare ce au pregătit referendumul din octombrie 2003,

PDSR/PSD, PD, PNL și UDMR s-au cartelizat într-o clasă politică relativ omogenă și au decis împreună și în avantajul lor exclusiv să adopte o perspectivă constituțională jeffersoniană, adică o dispunere previzibilă a puterilor publice unele în raport cu celelalte și o stabilitate a cadrului instituțional care să le garanteze interesele pe termen lung.

În cazul actualei Constituții, nu mai avem de-a face, ca în 1866, cu un cens electoral menit să pună elitele politice și economice la adăpost de incertitudinile sufragiului universal și de riscurile transformării țesutului social, ci cu un *cens politic* capabil să interzică accesul la resursele publice acelor actori politici incapabil să se cartelizeze, precum PNȚCD sau aparent nepredispuși să o facă, ca PRM.

Tocmai de aceea, Constituția din 1991 este mai puțin normativă în intenția sa de a oferi un cadru raționalizat pentru exercițiul guvernării, cât retrospectivă în măsura în care conferă un caracter normativ unui tip de exercițiu al guvernării experimentat în 1990-1991. Sistemul este deci conceput deopotrivă pentru un șef al statului care deține atât controlul armatei, cât și încrederea birocrației de stat, și pentru o majoritate solidă, profund înrădăcinată în interesele concrete ale țării reale. Adesea, această majoritate este mai largă decât indică rezultatele electorale. În perioada 1993-1996 și începând cu 2001, un partid, același, care tehnic vorbind nu deține majoritatea simplă a mandatelor în corpurile legiuitoare, nu are dificultăți să obțină majorități parlamentare de peste două treimi atunci când asemenea majorități reprezintă rețele informale de interese.

Între 1997 și 2000 în schimb, problema majorității nu a fost doar una funcțională, dificultatea de a ține împreună o coaliție multipartizană, ci, în primul rând, una structurală: coaliția nu reprezenta în fapt majoritatea rețelelor sociale ale căror interese erau în continuare purtate de PDSR, iar președintele, la rândul său, nu controla nici ierarhia militară și nici administrația publică. Cu alte cuvinte, guvernarea a fost atunci nevoită să se organizeze în afara cadrului constituțional, nu în sensul în care ar fi fost neconstituțională, ci în măsura în care era incompatibilă cu logica cadrului politic fixat de constituție.

Revizuirea din 2003 a fost necesară în previziunea ieşirii din scenă a lui Ion Iliescu. Ca în Anglia sfârşitului de secol al XVIII-lea, diviziunea dintre *Court* (preşedinţie) şi *Country* (ţara reală reprezentată în Parlament) este abolită în favoarea celei din urmă: guvernul în Parlament este pregătit pentru a prelua integral funcţiile curţii adică controlul armatei, al serviciilor secrete, al magistraturii şi al birocraţiei[1].

Textul din 1991 a trebuit să fie reamenajat pentru a asigura reproducerea unei clase politice postcomuniste cartelizate în absenţa figurii prezidenţiale a lui Ion Iliescu, pentru care Constituţia a fost iniţial scrisă.

[1] Orientarea spre parlamentarism a regimului politic românesc formalizat de Constituţia din 1991 a fost deja argumentată de Giovanni SARTORI, „Sul sistema costituzionale romeno", *Studia Politica. Romanian Political Science Review,* II/1, 2002, pp. 9-12.

Ortodoxia, o morală a națiunii

În perioada imediat postbelică, sarcina pe care și-au asumat-o oamenii politici italieni și germani formați în spiritul doctrinei sociale catolice nu a fost aceea a condamnării totalitarismului pe baza unei judecăți morale și istorice. Diagnosticul pe care promotorii democrației creștine, care au preluat conducerea politică în Italia, Germania și Austria l-au dat fascismului și național-socialismului a fost unul politico-juridic: totalitarismul este sinonim cu *statolatria*, totalitarismul înseamnă, înainte de orice altceva, un abuz violent al statului. Drept consecință, misiunea lor a fost aceea de a dezarticula complet statul totalitar și de a-l reconstrui cu ajutorul unei „concepții creștine asupra statului" al cărei nerv trebuia să fie principiul subsidiarității.

Ceea ce se cerea însă evitat cu orice preț era substituirea unui stat puternic cu un altul, tot atât de viguros, înlocuirea unei „statolatrii păgâne" cu una clericală. „Statul creștin", teoretizat de gruparea integralistă din sânul Democrației Creștine a trebuit, în finalul dezbaterilor Constituantei italiene din 1946 și 1947, să lase locul unui stat deopotrivă subsidiar și „personalist", care a putut primi și voturile comuniștilor și ale partidelor laice.

Fondatorii Republicii de la Bonn, recrutați din sânul unei democrații creștine mai puțin personalistă decât cea italiană, au putut aplica principiul de subsidiaritate în contextul privilegiat al reînvierii tradiției germane a federalismului. Căci numai într-un sistem federal ideea intervenției statului potrivit regulilor strictei necesități și a necesarei utilități, precum și în limita competențelor ce i-au fost explicit delegate poate da cu adevărat măsura modului în care funcționează subsidiaritatea.

Eșecul statolatriei

Succesul democrației creștine după cel de-al doilea război mondial în Italia, Germania, Austria și chiar, pentru scurtă vreme, în Franța, ar putea fi interpretat și ca un fel de revanșă istorică a Europei tradiționale și creștine marginalizată, pas cu pas, pe firul veacului al XIX-lea, de triumful unei modernități care s-a identificat cu statul jacobin, centralizat și secularizat și cu o cultură sfâșiată între individualismul de expresie liberală și colectivismul de tendință socialistă[1]. Mai ales după 1870, catolicii s-au autoexilat într-o cultură de tip alternativ, polemică și apologetică, marcată de refuzul participării la viața politică a statului laic și de respingerea sistematică a modernității.

Astfel, statul secolului al XIX-lea a produs o divizare profundă a majorității societăților occidentale, a provocat în sânul marilor națiuni europene o schismă politică și morală între un „popor" animat de valorile laicității și modernității și un alt „popor" atașat de tradiția creștină. Slaba rezistență pe care democrațiile occidentale au opus-o fascismului și național-socialismului, apoi prăbușirea acestor regimuri au fost fenomene politice interpretate de creștini drept un eșec al statului modern care, blocat în dilema liberalism/socialism, a cedat tentației totalitare.

Democrația creștină a fost, așadar, în măsură să adopte, în timpul războiului, un aspect profetic, iar în cursul alegerilor postbelice din Italia, Germania și Austria, un ton eschatologic. Poporul de dreapta ieșea dintr-o lungă tradiție de rezistență împotriva statului modern pentru a salva întreaga societate, atât de ispitele individualismului, cât și de cele ale colectivismului. Democrația creștină ar putea fi deci interpretată și ca o reacție antimodernă ce-și formulează însă obiectivele în limbajul modernității, ca o revanșă a libertăților multiple, diverse și contrastante de sorginte medievală împotriva Libertății indivizibile care se revendică de la Lumini și de la Revoluția franceză.

---

[1] V. pentru dificultățile de acomodare a modelului jacobin al autorității publice cu o societate reală, cu vocație de auto-structurare, Pierre ROSANVALLON, *Le modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Seuil, Paris, 2004.

Democrația creștină ca doctrină politică încearcă să deplaseze problema omului de pe terenul instituțiilor, să deposedeze statul de orice vocație de a exercita vreo formă de pedagogie socială. Democrația creștină nu este nici pe departe sinonimă cu o organizare democratică a societății ce ar fi dotată cu un plus de moralitate, nu este nicidecum o formulă democratică în care regula jocului ar fi stabilită de morala creștină. Democrația creștină, din momentul în care se exprimă ca mișcare politică în cadre sociale pluraliste, laice și secularizate, este constrânsă să ia în calcul numai acea etică politică la care poate adera orice actor al vieții publice, indiferent de convingerile și sensibilitățile sale.

Democrația creștină nu a aspirat nici măcar să fie acea familie de partide în care militează precumpănitor oameni politici care se consideră inspirați de tradiția și valorile creștine. Opțiunea personală a politicienilor din rândurile democrațiilor creștine este, în fond, indiferentă. Acești politicieni pot fi venali, corupți, stupizi, bântuiți de tentații autoritare, pe scurt „imorali", fără să înceteze să facă parte din familia democrat-creștină, dacă această apartenență politică le este dictată de o anumită viziune despre om, de un anume mod de a înțelege funcția economicului și, mai presus de orice, de o concepție precisă asupra funcțiilor statului. Democrația creștină nu este o formă de umanism de factură liricoteologică, ci un demers politico-juridic întemeiat pe principiul subsidiarității.

Debutând ca teorie și practică de guvernare sub auspicii în același timp neo-conservatoare și sociale, democrația creștină operează, în principiu, ca și cum raționalitatea proceselor sociale și economice ar sta în firea lucrurilor, iar între acestea și cunoașterea umană s-ar stabili, în mod spontan și natural, o relație cordială de adecvare.

Altfel spus, acțiunea politică s-ar baza pe încrederea în putința rațiunii de a descifra sensul istoriei așa cum acesta se manifestă la nivelul fenomenelor de societate. Este vorba – pentru a formula cu maximă exactitate termenii problemei – despre un sens modest și „nominalist", inseparabil de pluralitatea și de complexitatea detaliilor prin care se manifestă. Pe scurt, un sens al istoriei înțeleasă nu ca devenire a umanității, ci ca instanță care

face posibilă decizia umană în cunoștință de cauză. Acest sens nu se oferă niciodată în afara evenimentelor ce-l poartă și a deciziilor pe care aceste evenimente le impun cu forța necesității. A înțelege sensul istoriei înseamnă să faci ceea ce trebuie să faci, nu ceea ce ai vrea să faci.

O asemenea premisă prezintă câteva dificultăți. Ea presupune că istoria este oarecum dată, că ea are o desfășurare autonomă, că angajează mișcarea unor straturi de civilizație de consistență oarecum biologică. Istoria, deci, nu numai că se mișcă, dar se mișcă de la sine, evoluează în virtutea simplei acumulări – inevitabile și firești – de decizii, cuvinte, lucruri și fapte, luate, rostite, făcute și comise de oameni. Înainte de toate, istoria se manifestă ca vârstă, ca moment al unei evoluții naturale și imprescriptibile. A desluși sensul istoriei ar însemna, de aceea, a „ghici" vârsta instanței istorice. Avem prin urmare de-a face nu numai cu un sens modest, dar și cu un sens imediat, care se epuizează în procesul descifrării sale și care este incapabil să dea seamă despre viitor.

Iată motivul pentru care, în ochii unui neo-tradiționalist de expresie creștină, nici o decizie nu este cu adevărat capabilă să proiecteze viitorul în absența unei referințe explicite la orizontul comunitar. Iată, pe de altă parte, motivul pentru care trecutul capătă o însemnătate majoră, căci cunoașterea produselor lui sociale este cel mai calificat instrument de măsurare a vârstei prezentului. Nu numai istoria, dar și subiectul care-i citește vârsta este dat. Ca și istoria, el are o origine și o evoluție ce pot fi cunoscute și cărora le poate fi atribuit un sens.

Pe de altă parte, impasul dramatic al statului-națiune evidențiat de cel de-al doilea război mondial a fost interpretat de către promotorii democrațiilor creștine postbelice din Germania, Franța și Italia drept o confirmare a clarviziunii fondatorilor doctrinei sociale a Bisericii Catolice: principiul de subsidiaritate nu-și putea epuiza resursele la nivelul suveranității statelor, el era chemat să transfigureze și să depășească suveranitățile naționale în proiectul mai vast al unei Europe unite. După 1950, posibilitatea unor politici europene comune s-a întemeiat în primul rând pe principiul subsidiarității.

Dacă democrația creștină – vindecată de tradiționalismul conservator prin acceptarea vocației pluraliste, republicane și a-sau inter-confesionale a sistemelor constituționale post-totalitare – a fost marele beneficiar politic al dispariției fascismului și național-socialismului, inaugurând o reformă radicală a statului și a instituțiilor sale, în schimb, în România, roadele căderii comunismului au putut fi culese de supraviețuitorii politici ai sistemului totalitar, într-un regim de continuitate a statului și a instituțiilor sale, tocmai și din pricina absenței unei democrații creștine.

Legea românească

Dificultatea „naturalizării" în spațiul românesc a doctrinei sociale creștine rezidă mai puțin în presupusa incapacitate a Ortodoxiei de a dezvolta, prin ea însăși și după exemplul Catolicismului, o teologie politică a modernității și a laicității, fiind mai curând determinată de felul în care Biserica Ortodoxă a premers, a anticipat și s-a dizolvat politic în statul modern.

Înainte de constituirea și consolidarea statului modern, Ortodoxia a fost, la români, o comunitate politică, nu una religioasă. Ea s-a manifestat, alături de limbă, ca cea de-a doua formă de „a fi împreună" a românilor. Într-adevăr, din zorii Evului Mediu și până astăzi, creștinismul, în formula sa răsăriteană, nu apare, în ochii românilor, drept o *credință* (termen ce presupune fidelitate personală), ci ca o *lege* (termen ce implică supunere în sfera publică). Dacă istoria cuvintelor are vreo semnificație istorică, atunci, pentru români, creștinismul a fost, înainte de orice altceva, legea dată de împărații romani (*lex*), nu un mod de a onora un Zeu (*religio*) sau de a-i arăta credință (*fides*)[1].

Apoi, în pragul modernității, „legea creștinească" (sau „legea grecească"), legea basileilor de la Constantinopol, devine „lege strămoșească" sau, de-a dreptul, „lege românească", adică un ansamblu de reguli și comportamente moștenite capabil să dea

[1] Caracterul juridic al motivelor pentru care creștinismul daco-roman l-a preferat pe *lex* lui *fides* la Vasile PÂRVAN, *Studii de istoria culturii antice*, ediție de N. Zugravu, Editura Științifică, București, 1992, pp. 238-240.

identitate românilor în mijlocul celorlalte neamuri, dincolo de orice considerent de natură teologică sau canonică.

Consistența socială a Ortodoxiei românești ar fi deci, mai degrabă, de ordin juridic decât de factură propriu-zis religioasă. Ea implică nu atât credința într-un zeu care mântuiește, cât conformitatea comportamentelor cu o normă general acceptată. Ea nu cere participare, ci supunere, nu este federatoare, ci exclusivă. Căci, în vreme ce credința unește, legea sancționează și discriminează. Credința individualizează persoana și relația acesteia cu divinitatea, legea uniformizează și impune indivizilor criteriul normalității.

De aceea, pentru intelectualii ortodocși, „cuvântul lege... înseamnă românism și creștinism, contopite în aceeași concepție și disciplină de viață. Cuvântul acesta de lege, așa cum îl folosește poporul nostru, concentrând în el fuziunea existențială a spiritualului cu naționalul, are un înțeles dogmatic întrucât se referă la credința ortodoxă, are un înțeles etnic întrucât Românul se identifică în această credință, și un înțeles moral întrucât reprezintă disciplina tradițională a vieții noastre"[1].

Transformat în lege, în care o anumită formulă dogmatică se topește într-o expresie etnică dată și într-un mod anume de a normaliza existența colectivă, creștinismul își pierde, în mod paradoxal, vocația universală pe care i-o conferă înrădăcinarea sa deopotrivă în dreptul natural și în ordinea supranaturală.

Creștinismul românesc este socotit de majoritatea apologeților săi nu atât o viziune despre persoana umană, despre drepturile-libertăți și drepturile-creanțe înscrise genetic în natura umană, viziune pe baza căreia se pot contracta rațional anumite forme de organizare socială, cât rezultatul unei sinteze unice și irepetabile, un fel de produs istoric și organic, bun exclusiv pentru români și care le aparține numai și numai lor. Astfel înțeles, creștinismul poate fi folosit, la nevoie, și ca un soi de morală națională chemată să dea răspunsuri la problemele care, în alte societăți, țin de competența politicului, Bisericii fiindu-i atribuită funcția priori-

[1] Nichifor CRAINIC, „Transfigurarea românismului", *Ortodoxia*, II, 1943, p. 182.

tară de „omogenizare şi unificare a sufletelor într-o masă colectivă creştină şi românească“[1].

S-a putut, aşadar, afirma, într-unul din foarte rarele texte interbelice care invocă explicit doctrina democrat-creştină, că „ideea fundamentală“ a unei democraţii creştine româneşti n-ar putea fi decât aceea potrivit căreia „individul aparţine românismului“[2], principiile sale de bază fiind „naţionalitatea“ şi „familia“[3]. La rândul său, programul unei publicaţii ca *Solidaritatea. Revistă social-creştină*, editată între 1920 şi 1926 de Vasile G. Ispir, Şerban Ionescu şi C.A. Teodorescu[4], proclamă drept principii de bază ale creştinismului social „naţionalitatea“ şi „democraţia“[5].

Acest soi de românism politic, deşi se justifică prin „caracterul democratic“ al Bisericii Ortodoxe[6], devine în chip aproape necesar anticatolic şi antisemit, productivitatea sa juridică limitându-se, de pildă, la propuneri legislative privind interzicerea vânzării pământului ţării către „străinii de neam“[7].

Într-adevăr, slaba urbanizare de până în 1948 a produs o „lume“ (în sensul expresiilor „a fi în rândul lumii“ şi „a face lucrurile ca lumea“) românească caracterizată de o puternică uniformitate statistică a comportamentelor şi referinţelor la valori, o „lume“ în care diferenţierea şi pluralismul apăreau drept fenomene suspecte, anormale, profund neromâneşti. De altfel, creştinismul trăit ca „lege românească“, ca un mod organic de manifestare a unei tradiţii indivizibile şi specifice şi ca procedeu

---

[1] Bartolomeu STĂNESCU, „Principiile de bază ale organizării noastre sociale II“, *Solidaritatea*, I/7-8, 1920, p. 246.

[2] Anton PECURARU, *Democraţia Creştină în luptă cu Autocraţia Burgheziei Capitaliste şi cu Comunismul*, Piteşti, [1937], p. 42.

[3] IBIDEM, p. 37.

[4] În jurul revistei a funcţionat şi un „cerc de studii social-creştine“ animat de Şerban Ionescu şi pus atât sub autoritatea ierarhiei ecleziastice, cât şi a unor personalităţi ca Ştefan Bogdan, generalul I. Răşcanu, dr. Constantin Angelescu, G.G. Antonescu, Vasile Pârvan, G. Bogdan-Duică şi Vladimir Ghidionescu, v. Alexandra IONESCU, „Une réflexion social-chrétienne roumaine – la revue *Solidaritatea*“, in Laurenţiu VLAD, éditeur, *Pouvoirs et mentalités*, Editions Babel, Bucarest, 1999, pp. 307-344.

[5] „Primul nostru cuvânt“, *Solidaritatea*, I/1, 1920, p. 2.

[6] Anton PECURARU, *op.cit.*, p. 9

[7] IBIDEM, p. 47.

de excludere a diferenței și pluralismului nu numai că nu recunoaște autonomia politicului, dar îl și socotește o îndeletnicire dubioasă din punct de vedere moral.

Or, contribuției neoscolasticii la elaborarea doctrinei sociale creștine i se datorează revalorizarea radicală, de inspirație aristotelică, a participării la viața politică, revalorizare care culminează prin triumful politic al democrației creștine în Italia, Germania și Austria. Interesul față de binele comun și angajamentul politic sunt privite, în mediile catolice occidentale, ca o formă eminentă de exprimare a demnității persoanei, ca o cale privilegiată de reinstaurare socială a valorilor creștine.

Pe de altă parte, în compoziția creștinismului românesc intrând și „disciplina tradițională a vieții" comune, cu alte cuvinte ordinea juridică și cultura politică, rezultă că statul și Biserica trebuie să se includă reciproc, că nu se manifestă niciodată ca entități cu putință de izolat una de cealaltă. Mai mult, Biserica predă statului integralitatea competențelor asupra societății politice, rezervându-și integral domeniul spiritual și un fel de rol de „sfătuitor" moral al națiunii.

Dacă, pentru doctrina socială creștină, ordinea economică este inseparabilă de ordinea morală, criteriul după care valoarea muncii trebuie măsurată, de pildă, fiind nivelul unui trai decent al celulei familiale, în schimb, teologii români ortodocși ironizează teza „salariului just"[1] și, în general, ambiția creștinismului occidental de a formula o opinie creștină asupra sferei activităților economice, propunând ca unic remediu al inegalităților economice și sociale „mila" și „iubirea de aproapele"[2], sintetizate doctrinar în idealul „solidarității sociale"[3].

---

[1] Excepție face totuși articolul favorabil al lui Grigore MLADENATZ, „Salariul social". *Solidaritatea*. VI/10-12. 1926. pp. 196-199.

[2] E.g. Șerban IONESCU. „Aspectul social al ortodoxismului". *Ortodoxia*, 1. 1942. pp. 181-201. Simptomatic, Șerban Ionescu, decan al Facultății de Teologie și promotor declarat al unei „mișcări social-creștine" în cadrul Bisericii Ortodoxe, nu cunoaște doctrina socială a Bisericii Catolice decât prin intermediul unei conferințe ținute la Facultatea de Drept din București de către un intelectual fascist, IBIDEM, p. 186.

[3] IDEM, „Mișcarea social-creștină și reforma vieții sociale", *Solidaritatea*, IV/4-6, 1923. pp. 71-80 și „Doctrina solidarismului și mișcarea social-creștină a Solidarității". *Solidaritatea* VI/7-9, 1926. pp. 135-138.

Prin urmare, creştinismul nu este gândit de către cei mai mulţi dintre români, fie ei clerici sau laici, în termeni de persoană sau de comunitate, ci în termeni de naţiune. Principiul subsidiarităţii, chiar dacă stă ascuns şi inert în inima ecleziologiei orientale, nu este admis din pricina terorii intelectuale exercitate de naţiune, care devine un concept politic totalizator şi indivizibil.

De aceea, Biserica a continuat să rămână legată de un stat care, prin Constituţiile din 1923, 1938 şi 1991 îşi revendică explicit un caracter „naţional". Vechiul principiu creştin al „acomodării" Bisericii la ordinea statului a supravieţuit Bizanţului şi s-a transmis Bisericilor naţionale ale epocii moderne. Şi, atâta timp cât statul nu şi-a elaborat o strategie instituţională de separare completă, discursul său laic, şi chiar ateu, nu a fost suficient de convingător pentru a determina ierarhia ecleziastică să adopte o poziţie critică, decât în măsura în care nu a reuşit niciodată să se aclimatizeze cu democraţia reprezentativă şi, mai ales, cu pluripartidismul. Biserica a deplâns permanent în anii '30, după emanciparea ei de sub autoritatea liberalismului brătienist, absenţa unui sistem de guvernare bazat pe un concept politic unificat şi naţional, formulă recurentă în publicaţiile ortodoxe, cu precădere în cea mai radicală dintre acestea, *Telegraful român*.

Ierarhii ortodocşi nu au fost nicicând, până în 1948, cu adevărat obligaţi să reflecteze asupra statutului Bisericii într-un stat laic şi nici asupra creştinismului ca la o alternativă culturală şi axiologică într-o societate secularizată. Sub regimul Constituţiilor din 1866, 1923 şi 1938 care o proclamau „religiune dominantă a Statului Român" (art. 21) şi, respectiv, „biserică dominantă în Statul român" (art. 22, art. 19) – ba chiar, ultimele două, „Biserică românească", ceea ce n-are nici un sens, nici din punct de vedere al teoriei constituţionale şi nici din perspectivă dogmatică – Biserica Ortodoxă nu a avut motive să dezvolte o critică a liberalismului, iar după 1965, întâlnindu-se din nou cu statul pe terenul valorilor naţionale, a fost scutită şi de efortul de a inaugura o critică a socialismului real.

De altfel, prima din cele trei Constituții ale regimului comunist, cea din 1948, nu instituise un regim explicit de separare, în măsura în care avusese grijă să dispună și pentru Biserica Ortodoxă Română, consacrându-i un paragraf ce prevedea că aceasta este „autocefală și unitară în organizarea sa" (art. 27), fiind, cu alte cuvinte, coextensivă cu statul. Nu pe seama slăbiciunii omenești ori a unei excesive înclinații spre compromis trebuie pusă colaborarea sistematică și loială a autorităților ortodoxe cu statul totalitar[1]. În perioada 1945-1989, ierarhia a aplicat consecvent ecleziologia bizantină, nu a făcut decât să rămână coerentă cu disciplina politică la care „legea românească" a supus dintotdeauna Biserica.

Cu atât mai mult cu cât reforma învățământului public din anul 1948 a dus la o modificare în favoarea ierarhiei a raporturilor de forțe din chiar sânul Bisericii. Colonizarea, începând cu 1918, a Facultății de Teologie a Universității bucureștene de către filosofii și eseiștii legați de revista *Gândirea*, a dus la un oarecare control instituțional al laicilor, dacă nu propriu-zis în teologie, atunci cel puțin asupra formulării publice a mesajului creștin. După 1948 însă, clerul a căpătat din nou monopolul absolut asupra producției teologice. În mod paradoxal, comunismul a asigurat hegemonia clericală asupra Bisericii, dar cu prețul unei expulzări a problematicii creștine din câmpul intelectual.

Chiar și după 1989, în loc să încerce să obțină recunoașterea din partea statului a unei depline suveranități și independențe în propria sa ordine – recunoaștere pe care, de pildă, Democrația Creștină a acordat-o Bisericii prin articolul 7 din Constituția italiană – Biserica Ortodoxă s-a grăbit să solicite generalizarea salarizării preoților pentru a strânge și mai mult legăturile instituționale cu un stat de care nu a dorit să se separe complet nici măcar în epoca totalitarismului. Salarizat din veniturile publice, preotul este un funcționar de stat, un bugetar prea puțin dispus să conteste autoritatea și competențele statului.

[1] Cf. Olivier GILLET, *Religion et nationalisme. L'idéologie de l'Église Orthodoxe Roumaine sous le régime communiste*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1997.

Refuzând sistematic, de la 1866 până astăzi, să adopte o poziție de neutralitate religioasă, statul, inclusiv statul comunist, se comportă ca și cum mântuirea nu ar fi o problemă privată, de conștiință individuală și de identitate confesională, ci una care-l privește direct și în care are un cuvânt de spus. Cu alte cuvinte, statul român nu s-a arătat niciodată cu adevărat indiferent la modalitatea confesională prin care cetățenii români înțeleg să-și consume experiențele religoase. Căci statul însuși este, chiar și într-o societate secularizată, predispus să se legitimeze prin recunoașterea acelor identități comunitare și morale care au ambiția manifestă de a fi la rândul lor recunoscute ca instațe de legitimare[1].

Într-o societate politică înclinată să respingă sistematic orice formă de discriminare pozitivă a minorităților, Biserica majoritară cere insistent și agresiv să beneficieze de o „acțiune afirmativă". Pare că statutul juridic discriminatoriu de Biserică națională pe care-l solicită periodic este pentru ea indispensabil: ierarhia are absolută nevoie de o nouă confirmare a faptului că Ortodoxia pe care o reprezintă este o *lege*, nu o *credință*. Atâta timp cât această recunoaștere i se refuză, Biserica Ortodoxă Română se simte oarecum părăsită de stat și lăsată singură cu problemele de conștiință ale milioanelor de români pe care-i revendică ca membri. Or, ea nu este nici pregătită și nici dispusă să înfrunte asemenea probleme.

În fond, ceea ce lipsește din discursul ierarhilor și teologilor ortodocși, ceea ce de fapt acest discurs ocolește cu extremă precauție, este evidența caracterului secularizat al societății românești. Nici autoritățile ecleziastice și nici personalitățile explicit legate de Ortodoxie nu și-au pus problema, care frământă de multe decenii creștinismul occidental, de a măsura practica religioasă a celor care se declară în sondaje ca fiind creștini. Nivelul european al practicii, cu alte cuvinte procentul celor care frecventează regulat sacramentele, se situează în jur de 10%. Or, ierarhia ortodoxă pare pe deplin statisfăcută de faptul că aproape 86% din locuitorii Românici și-au declarat în recensăminte identitatea ortodoxă, fără a fi curioasă să afle câți dintre ei

[1] Marcel GAUCHET, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris, 1998, pp. 98-102.

participă regulat la viața Bisericii. Căci Ortodoxia românească nu a încercat niciodată să se bizuie pe angajamentul responsabil și personal al fiecăruia dintre cei botezați, ci pe asentimentul implicit și colectiv la o formă organică de identitate națională, potrivit căreia „românul s-a născut creștin".

Un revelator extrem de precis al acestei atitudini îl constituie faptul că nici măcar un singur procent din energia depusă de către ierarhie și diferite asociații ortodoxe pentru penalizarea homosexualității nu a fost investit în acțiuni publice vizând interzicerea sau limitarea avortului[1].

Deși, la prima vedere, amândouă chestiunile par să țină de viața privată și de intimitatea persoanei, întreruperea voluntară a sarcinii este, în fond, o problemă de conștiință, un test al fidelității față de Evanghelie și față de tradiția creștină, care proclamă dreptul absolut la viață ca fiind cel mai important dintre drepturile omului, în vreme ce homosexualitatea poate fi interpretată ca un refuz al normalității și uniformității comportamentelor colective a căror gestiune istorică și-a asumat-o Ortodoxia românească. În schimb, conștiința individuală rămâne în afara domeniului de misiune al unei Biserici care s-a obișnuit să repete că românilor nu trebuie să li se predice Evanghelia, pentru că ei, spre deosebire de majoritatea popoarelor lumii, o cunosc de două mii de ani!

Pentru toate aceste motive, în ciuda vizibilității sociale pe care o capătă Biserica și a inflației de referințe la morala creștină din discursurile publice, decembrie 1989 nu a fost experimentat ca un eșec al statalismului, ci ca unul al dictaturii personale și al ideologiei comuniste. Căci Biserica Ortodoxă Română nu are o tradiție de rezistență față de stat, fie acesta modern sau totalitar. Ea nu s-a deprins să afirme în plan politic primatul conștiinței asupra forței, întâietatea adevărului asupra puterii, a îndrăznit rareori să judece sintezele politico-juridice pe care statul le-a elaborat periodic. Dimpotrivă, mărturisind, ca în timpul regimului Antonescu, cel mult ambiția de a fi un „sfătuitor" moral al unui stat ale cărui ordine nu se discută, Biserica a fost un agent

[1] Sabrina P. RAMET, *Nihil Obstat. Religion, Politics, and Social Change in East-Central Europe and Russia*, Duke University Press, Durham and London, 1998, p. 201.

indispensabil al consensului care constituie temeiul sentimentului național românesc. Ortodoxia i-a ținut pe români laolaltă într-un singur „popor politic", atât în epoca statului liberal, cât și a celui totalitar, în virtutea dublului principiu „toți suntem români" și „toți românii sunt ortodocși".

Fidelitatea constantă pe care Biserica a arătat-o statului și imparțialitatea față de ventilarea regimurilor politice a fost, probabil, principalul factor care a împiedicat scindarea societății românești, de-a lungul epocii totalitare, într-un „popor" socialist și un altul retras într-o rezistență pasivă și o cultură tradițională și creștină. Pentru că Biserica legitimează națiunea nu ca pe o comunitate de valori care solicită o adeziune critică, ci ca pe o unitate indestructibilă de limbă, sânge, credințe și comportamente ce se cuvine admirată și apărată cu orice preț. Ortodoxia românească pare chiar sedusă de stat, cu precădere de statul de ordine, de statul care-i împărtășește suspiciunea față de libertatea conștiinței, de pluralism și de afirmarea diversității.

Într-un anume fel, Biserica Ortodoxă, ca și națiunea de altfel, este produsul statului. Ea nu-i premerge decât în ordine strict cronologică, nu într-una politică și juridică. Bisericii românești nu i-a fost dat să traverseze modernitatea nici în opoziție cu statul, nici în paralel cu acesta, după formula secularismului liberal giolittian[1], ci s-a lăsat plămădită de stat. Mai întâi, statul liberal i-a dăruit autocefalia, unitatea prin patriarhie și dominația asupra celorlalte confesiuni. Mai târziu, statul totalitar a scutit-o de concurența – periculoasă întrucât se desfășura chiar pe terenul meritelor naționale – a Bisericii Greco-Catolice și i-a garantat supraviețuirea în schimbul unei retrageri parțiale din sfera publică.

Subsidiaritate, descentralizare, federalizare

La urma urmelor, ierarhia ortodoxă și teologia românească nu au avut cum să încurajeze apariția unei doctrine sociale care,

[1] „Statul și Biserica sunt două paralele ce nu trebuie să se întâlnească niciodată", discurs al lui Giovanni Giolitti în fața Camerei, mai 1904, Emilio GENTILE, *L'Italia giolittiana 1899-1914*, Il Mulino, Bologna, 1977, p. 116.

la rândul ei, să aducă pe lume democrația creștină, deoarece pentru ele statul a exprimat întotdeauna, indiferent de ideologia titularilor puterii, o transcendență, cea a națiunii. Cu titlu de reședință a națiunii, statul român nu poate fi gândit decât ca un stat unitar și centralizat. Pentru că el a fost cel care a organizat națiunea, în 1859 și 1918-19, prin anularea particularismelor culturale și a tradițiilor politico-juridice locale în favoarea unui sistem administrativ de tip jacobin. Într-un asemenea context, de la crearea României Mari și până astăzi, principiul subsidiarității, principalul instrument politic al Bisericii occidentale și al intelectualilor europeni atașați de tradiția creștină, a fost complet ignorat, deși, printr-un straniu paradox, el ar putea descrie destul de precis modelul teoretic de organizare a Bisericii răsăritene care, în termenii ecleziologiei bizantine, se numește sinodalitate.

Căci invocarea acestui principiu ar presupune o luare în considerare, fie și numai teoretică, a posibilității autoguvernării provinciilor istorice, a autonomiei familiilor, comunităților locale și grupurilor minoritare în domeniul învățământului și al sănătății, precum și al constituționalizării suveranității Bisericii în propriul său domeniu de competență. Dar ce episcop român s-ar simți în sinea sa cu adevărat episcop fără să fie asigurat printr-un act domnesc, regal sau prezidențial de confirmare și recunoaștere? Sau cine ar avea curajul să susțină deplina descentralizare și autonomie locală ori precedența competențelor colectivităților locale și a grupurilor minoritare asupra celor statale, fără să stârnească spectrul „separatismului maghiar"?

A făcut-o, în mod articulat, Romul Boilă într-un anteproiect de Constituție publicat în 1931[1]. Juristul ardelean își justifică pledoaria pentru descentralizare și critica statului național excesiv centralizat plecând de la o exigență democratică elementară: participarea cât mai largă și cât mai directă a cetățenilor la viața publică, posibilă doar într-un stat radical descentralizat. A făcut-o de asemenea Iuliu Maniu în 1935, în observațiile sale inedite pe marginea anteproiectului de program al PNȚ, dar mai curând dintr-un spirit de contradicție cu Constituția din 1923 și doar în

[1] Romul BOILĂ, *Studiu asupra reorganizării statului roman întregit. Cuprinde un anteproiect de Constituție cu o scurtă expunere de motive*, Cluj, 1931.

favoarea unei „autonomii locale regionale" implicând reducerea numărului județelor[1]. De regulă însă, prefectul, județul și, după 1989, episcopiile care imită forma județelor sunt, în ochii românului mediu, singurele garanții serioase ale unității și caracterului național al statului.

Cine ar putea îndrăzni să conceapă, în România, un stat care să guverneze fără să administreze, un stat articulat, în care familiile, corpurile intermediare, asociațiile profesionale, grupurile minoritare, comunitățile locale, Bisericile și regiunile să se auto-administreze în virtutea unui contract de solidaritate și potrivit unui principiu de subsidiaritate, un stat al cărui drept de ingerință să fie strict delegat și permanent controlat de familii, corpuri profesionale, grupuri minoritare, comunități locale, Biserici și regiuni, un stat pregătit, prin exercițiul sistematic al subsidiarității, să se integreze în Uniunea Europeană?

Oricât ar părea de ciudat, singurul român care pare să fi formulat, fără însă a-l numi, principiul subsidiarității, cu prilejul dezbaterilor constituționale de la începutul anilor '20, nu a fost un democrat-creștin, ci, un austro-marxist bucovinean, deputat social-democrat în Parlamentele de la Viena (1907-1918) și București (1919-1921). Într-o conferință susținută pe 19 ianuarie 1922 la Institutul Social Român[2], Gheorghe Grigorovici evidenția conflictul dintre centralismul administrativ al Vechiului Regat, pe cale să treacă în Constituția României Mari, și „drepturile câștigate" de românii din Ardeal, Bucovina și Basarabia de-a lungul secolului al XIX-lea și în 1917-1918, drepturi ce țineau de autoguvernare și includeau o descentralizare reală, în cadrul căreia autonomiile locale se bucurau de competențe largi în domeniul învățământului, sănătății, transporturilor ori agriculturii. Dreptului unic – construit pe temeiuri formale și acordat printr-un act de

[1] Apostol STAN, *Iuliu Maniu. Naționalism și democrație. Biografia unui mare român*, Saeculum I.O., București, 1997, p. 285; în același document, Maniu se afirmă, în mod paradoxal, drept partizan al unui etatism excesiv, IBIDEM, p. 291.

[2] Gheorghe GRIGOROVICI, „Constituția sovietică și constituția democratică", în *Noua Constituție a României. 23 de prelegeri publice organizate de Institutul Social Român*, București, s.a., pp. 53-73, în special pp. 68-72.

voință al autorității în care se întrupează suveranitatea – al statului centralizat, conferențiarul îi opunea „libertatea deplină a diferitelor provincii de a se desvolta conform tradițiilor și mijloacelor lor reale" în sânul unui stat „de formă democratică federativă".

Caracterul „eretic" a unui asemenea discurs este evident. Surprinzător este doar faptul că o asemenea „erezie" politică nu s-a născut, cum ar fi fost normal, pe terenul gândirii creștine. Pentru români, federalismul – chiar sub forma extrem de respectuoasă față de unitatea simbolică a statului și de comunitatea de destin a națiunii pe care o prezintă, de exemplu, autonomiile regionale spaniole – nu poate fi altceva decât un preludiu al dezmembrării și secesiunii. Or, într-o perspectivă politică organizată în jurul principiului de subsidiaritate, federalismul de tip regional este, pe de o parte, mediul cel mai propice pentru dezvoltarea unui bun regim democratic și pentru participarea unui număr cât mai mare de cetățeni, într-un număr cât mai mare de ocazii, la viața publică și, pe de altă parte, calea cea mai directă spre integrarea europeană.

Această reflecție asupra federalismului, ca instrument privilegiat al democratizării și integrării, este, de altfel, experiența intelectuală și politică pe care o traversează astăzi, cu relativă seninătate, societatea italiană, constituită în secolul al XIX-lea, ca și cea românească, într-un stat centralizat de tip jacobin ce obișnuia să ignore, dacă nu chiar să reprime, particularismele provinciale și locale.

În România însă, acum ca și în trecut, statul este admirat necondiționat în calitatea sa de autor istoric și garant juridic al națiunii. Cu acest titlu, pare obligatoriu ca el să nu poată fi altfel decât strict centralizat și birocratic. Într-un asemenea climat, descentralizarea este condamnată să rămână o simplă operație de delocalizare administrativă, fără efecte de autonomie în plan politic și jurisdicțional.

Omul este mai bătrân decât statul

Toată lumea pare să cadă de acord că transformarea societății românești ar trebui să se petreacă sub un orizont etic. Apelul la morală este aproape nelipsit din discursurile principalilor actori sociali: partide, sindicate, presă, intelectuali, administrație. Respectarea promisiunilor, integritatea caracterelor, simțul datoriei și eliminarea corupției par să fie elementele cardinale prin care moralitatea publică și-ar putea dobândi starea de sănătate. Instituția unanim învestită cu misiunea de a face poliția moravurilor este Biserica, Ortodoxia fiind invocată ca un ideal de comportare etică.

Vocația Bisericii nu este însă aceea de a face morală, iar credința este mai mult decât un cod de bună purtare. Evanghelia nu-și propune să fabrice cetățeni model, cu un profil moral ireproșabil și cu o prestație civică exemplară. Scriptura le promite tuturor moraliștilor, nepătaților, inflexibililor și integraliștilor că prostituatele îi vor preceda în paradis (*Matei* 21, 31). Evanghelia nu este o lectură edificatoare pentru zilele de duminică ori un repertoriu de legislație etică, ci cartea Fericirilor, cartea care propune un sens condiției umane în afara statului și a aparatelor sale.

Cu toate acestea, formațiunea care, în anii '90, se declara democrat-creștină a preferat să adopte un discurs politic moralizator, înclinat să considere – în sinteza programului politic al PNȚCD redactată în ianuarie 1996 – chiar și subsidiaritatea drept o categorie a moralei creștine, vizând, în ultimă instanță, „ridicarea calitativă a omului". De altfel, principalul doctrinar al PNȚCD, după ce amâna în mod explicit, pentru vremuri mai favorabile, o formulare politică românească a principiului subsidiarității, formulare ce i se părea prinsă încă între pericolul „discriminării pozitive" a minorităților și „riscul" ca Uniunea Europeană „să-și aroge competențe în mod arbitrar", arăta că „dificultățile" pe care le-ar putea întâmpina subsidiaritatea în cazul românesc „nu fac în fond decât să sublinieze rolul determinant al factorului om, al personalismului, cheia de boltă a gândirii creștin democrate"[1].

[1] Gabriel ȚEPELEA, „Cuvânt înainte" la volumul *Din gândirea creștin democrată românească*, editat de Direcția Departamentelor de Studii, Doctrină și Programe a PNȚCD, București, 1995, p. 5.

Subsidiaritatea nu este însă o cale prin care persoana umană își actualizează, prin intermediul participării politice, demnitatea sa naturală, ci un mod de a înțelege și organiza puterea, un principiu după care statul însuși este invitat să funcționeze[1].

Subsidiaritatea nu este doar un ornament al moralei sau un aspect printre altele al justiției distributive. Principiul subsidiarității este pârghia prin care societatea se eliberează de sub tutela statului, este modul prin care cetățenii convin să articuleze și să supravegheze puterea statului în așa fel încât acesta să nu mai fie în situația de a nutri el însuși ambiția de a-și produce și controla cetățenii. Într-o doctrină de inspirație democrat creștină, subsidiaritatea ar trebui să fie tratată drept singura cale prin care puterea politică se poate organiza în conformitate cu vechiul principiu de drept german potrivit căruia „Omul este mai bătrân decât statul".

Acest principiu era deja prezent în gândirea socială a Ortodoxiei românești. Astfel, arhiereul Bartolomeu Stănescu – un pionier al reflecției creștine asupra societății moderne prin lucrarea lui din 1913, *Scurte încercări de creștinism social* – utilizează dreptul natural ca metodă de analiză politică, fiind convins, fără însă a-și cita sursele, că singurul titular al dreptului natural este persoana umană, în vreme ce statul, în calitate de expresie juridică a solidarității umane, nu dispune decât de drepturi derivate și funcționale, căci „omul este care își face statul, iar nu statul îl face pe om"[2].

Într-adevăr, spre deosebire de statul centralizat de tip jacobin sau totalitar, ce anulează libertățile care-l preced și asupra cărora nu are nici un control, pentru a le înlocui cu o Libertate uniformă și normativă al cărei administrator exclusiv se consideră, logica subsidiarității conduce în mod natural la federalism, adică la un stat articulat, respectuos față de drepturile dobândite, un stat modest, mai puțin preocupat să creeze dreptul, cât să garanteze

---

[1] V. lucrarea de referință a lui Chantal MILLON-DELSOL, *L'État subsidiaire. Ingérence et non-ingérence de l'État: le principe de subsidiarité aux fondements de l'histoire européenne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1992.

[2] Bartolomeu STĂNESCU, „Datoriile economice-sociale ale statului din punct de vedere creștin", *Solidaritatea*, V/1-3, 1924, pp. 26, 28.

coexistența drepturilor. Un stat care nu instituie dreptul, ci care este constituit din drepturi. De aceea, în statul subsidiar, descentralizarea nu se poate produce numai pe teren administrativ și fiscal, ci trebuie să angajeze, în egală măsură, și domeniul legislativ. Într-un cuvânt, principiul subsidiarității s-ar putea traduce prin formula „mai puțin stat și mai multă societate". S-ar cuveni adăugat: încă și mai puțin „românism".

În societatea românească, Biserica Ortodoxă reprezintă unica autoritate care, dotată fiind cu o legitimitate ce se bizuie, în principiu, pe dreptul supranatural, ar fi putut îndrăzni să pună în discuție superstiția politică care-i împinge pe români să confunde unitatea națională cu centralismul administrativ, dacă, în anii postcomunismului, aceasta s-ar fi dovedit capabilă să-și regăsească propria tradiție de organizare sinodală a competențelor și autorității. Pe acest temei, ea ar fi putut să se impună drept principalul acuzator al *statolatriei* totalitare, s-ar fi cuvenit să incite la demontarea dispozitivului instituțional al statului comunist și la proiectarea unei arhitecturi constituționale de tip subsidiar.

S-a întâmplat însă ca dezbaterea asupra statului, în care Bisericii i s-ar fi potrivit rolul de moderator, să fie înlocuită de o punere în scenă a „memorialului durerii". De pe terenul constituțional și politic, unde ar fi trebuit să se instaleze, critica totalitarismului a alunecat în domeniul moral și istoric. Unei deconstrucții structurale a statului totalitar i-a fost preferată un fel de judecată morală a ideilor comuniste, judecată ce s-a ferit cu grijă să formuleze problema vinovăției în termeni colectivi.

Procesul statului totalitar, singurul care, condus după metoda italiană și germană a anilor '45-'50 și, mai ales, cu ajutorul unui instrument deconstructiv de forța principiului de subsidiaritate, ar fi putut avea unele ecouri în textul noii Constituții și în sistemul legislativ post-totalitar, nu a putut recruta nici măcar un singur acuzator public. În același timp, „procesul comunismului", care a beneficiat de un întreg parchet de acuzatori, nu a produs în final nici măcar un singur vinovat. Pentru că, în Constituția postcomunistă și în capilaritatea instituțională a actualului stat de drept, locuiește încă, fără ca cineva să-i conteste pașnica posesie, statul socialist.

ÎNCHEIERE

Postcomunismul: o pace necondiţionată

Cele două războaie mondiale ale secolului al XX-lea s-au încheiat fiecare, în 1919-1920 şi respectiv în 1945-1948, prin elaborarea unor sisteme cuprinzătoare de organizare a păcii bazate pe un număr de principii generale în temeiul cărora a fost legitimată juridic dispariţia unor state şi apariţia altora, redecuparea frontierelor internaţionale, unele schimbări radicale de regim politic, fiind construit totodată un cadru instituţional de securitate colectivă şi de rezolvare a conflictelor. În ciuda vocaţiei lor eticopolitice universale, instituţiile internaţionale postbelice, Societatea Naţiunilor şi Organizaţia Naţiunilor Unite, au fost, în ultimă instanţă, rezultatul voinţei naţiunilor învingătoare şi au avut menirea de a perpetua dominaţia lor, adesea discreţionară, asupra ordinii internaţionale astfel create.

Chiar dacă a fost atipic, ultimul conflict global al secolului al XX-lea, războiul rece, a dus, ca şi cele două conflagraţii precedente, la redesenarea hărţii Europei, la dezmembrarea unor state şi la inventarea altora noi, precum şi la dramatice comutări de regim politic. Reorganizarea structurală a sistemului internaţional din anii 1990-1992 nu a fost însă consacrată şi legitimată la nivelul dreptului. Raporturile dintre state sunt încă reglementate de norme concepute pentru a rezolva crizele şi a consfinţi transformările petrecute în deceniul 1938-1948. La sfârşitul acelei perioade, roadele victoriei au fost împărţite între naţiunile occidentale şi statele comuniste, iar pacea a fost administrată în comun de către NATO şi de către Pactul de la Varşovia.

Războiul rece, spre deosebire de celelalte două războaie ale secolului trecut, cu toate că a indus același tip de efecte postbelice (schimbări de regim politic, aranjări diferite ale frontierelor, apariții de noi state, descompuneri de imperii), este singurul care nu s-a terminat printr-un sistem negociat de pace prin care învingătorii să-și impună voința. Aceasta este una din sursele caracterului ambiguu și incomplet al înfrângerii totalitarismului.

State învinse și societăți victorioase

Ca orice alt război, războiul rece are învingători și învinși. Desigur, se poate spune că popoarele din fosta Uniune Sovietică și din Europa centrală și orientală au repurtat o victorie în momentul în care regimul totalitar s-a prăbușit. Nu este însă mai puțin adevărat că statele totalitare – Uniunea Sovietică, România, Bulgaria, Polonia, Ungaria etc. – au fost înfrânte. Rușii, românii, polonezii, bulgarii ori albanezii au fost câștigați pentru democrație, dar Rusia, România, Polonia, Bulgaria sau Albania sunt, în calitate de subiecte de drept internațional, state ce supraviețuiesc unui război pe care l-au pierdut.

Așa cum s-a întâmplat după 1945, când una din părțile învingătoare, cea apuseană, a inclus în propria sa tabără o parte din învinși, în speță Germania și Italia, câștigătorii occidentali ai războiului rece au șters cu prioritate de pe lista statelor înfrânte Ungaria, Cehia și Polonia și le-au integrat în alianța atlantică înaintea altor națiuni postcomuniste. Celelalte state din regiune, în ciuda entuziasmului democratic și euro-atlantic al populațiilor unora dintre ele, au continuat atât să poarte, în grade diferite, stigmatul politic al înfrângerii, cât și, mai ales, să suporte urmările inevitabile ale pierderii oricărui război: disfuncțiuni economice, destrămarea țesutului social, deprecierea instituțiilor publice.

Cum poate o țară înfrântă să se alăture învingătorilor? Desigur, nu prin invocarea obsesivă a unei ordini internaționale concepută pentru a pune capăt unui alt război decât cel care tocmai a fost pierdut. Calea cea mai sigură – probabil nu și cea mai scurtă – prin care, în relațiile internaționale posterioare

războiului rece, învinsul poate ajunge să participe la victorie este una de natură etico-politică: el învață să aprecieze, reușește să înțeleagă și, în cele din urmă, să-și însușească bunurile sociale și simbolice pe baza cărora învingătorul și-a construit victoria. Dimpotrivă, drumul cel mai direct către izolarea în înfrângere și excludere din compania învingătorilor este cel „pragmatic", de ordin politico-diplomatic. Orice efort diplomatic și de imagine este inutil dacă nu se bizuie pe credința reală în principiile politice care ordonează noul sistem de relații internaționale.

„(Re-)intrarea în Europa" a fost, fără îndoială, una din rarele teme în jurul cărora s-a putut organiza imediat un anumit consens în majoritatea societăților postcomuniste. Se părea, la începutul anilor '90, că totalitarismul nu fusese decât un soi de exil din care popoarele central- și est-europene se întorceau la locurile lor de baștină. În acea vreme, Europa reprezenta în ochii românilor – ca și pentru polonezi sau unguri, de altfel – mai puțin o piață comună cu regulile și constrângerile sale, cât un proiect politic și intelectual. Cei Doisprezece de atunci erau priviți ca locuitori ai unui vast spațiu de libertate, democrație și prosperitate în care românii erau chemați să se instaleze în virtutea unor străvechi titluri istorice de apartenență culturală și istorică, pe nedrept anulate de comunism.

Declanșarea formalităților de asociere și apoi de pre-aderare a evidențiat însă că procesul de integrare a României în Uniunea Europeană nu este nici o opțiune culturală și nici un gest reparatoriu. Pentru că Europa unită nu reprezintă o libertate care poate fi transferată, o democrație în stare să călătorească ori o prosperitate la care toată lumea ar fi îndreptățită. Înainte de orice altceva, Uniunea Europeană este o disciplină. O disciplină a activității economice, o disciplină a acțiunii sociale. O disciplină care se exprimă în limbajul extrem de formalizat al dreptului, al dreptului economic și social cu precădere. Integrarea europeană nu poate avea loc în absența respectării unor minime criterii de convergență economică și socială.

În ultimă instanță, cusurul procesului de integrare europeană este că el aparține, fundamental, politicii interne și nu se pretează la inițiative diplomatice răsunătoare și la acte spectaculoase de

politică externă. Căci integrarea europeană nu se joacă la nivelul imaginilor, ci la cel al structurilor, nu este o problemă de credibilitate politică, ci o chestiune de consubstanțialitate socială și de compatibilitate economică. În plus, pentru a reuși, integrarea trebuie să fie un efort anonim și capilar, desfășurat în fața unor instanțe impersonale, un parcurs care nu este balizat de momente-cheie, de întâlniri la vârf și de discursuri marcate de patosul succesului.

La urma urmelor, integrarea nici măcar nu poate avea un singur autor, după cum nu comportă nici un sfârșit definitiv. Construcția europeană se prezintă ca un proces lent și defensiv care-și reface mereu traseul, permanent frământat de tensiuni și de eșecuri și, mai ales, caracterizat de un scepticism de factură strategică. Uniunea Europeană cere, așadar, o acțiune a societăților asupra lor însele. La nivelul politicii naționale, integrarea europeană, atunci când este luată în serios, poate răsturna guverne și ruina cariere politice.

De îndată ce toate aceste constrângeri au fost înțelese, a început să se manifeste, la nivelul clasei politice și al presei, un oarecare dezinteres politicos pentru austeritatea și caracterul excesiv de pragmatic al integrării europene. În plus, ideologia statului regresiv – sau, mai bine zis, părerea aproape unanimă, chiar dacă nu întotdeauna sinceră, a politicienilor și intelectualilor români cu privire la necesitatea retragerii statului din economie și din societate – este ea însăși o piedică evidentă în calea integrării. Nu trebuie uitat că Uniunea Europeană este imaginată și construită de democrația creștină și de social-democrație, familii politice care cred în ingineria socială și în posibilitatea politicii de a da formă, dacă nu chiar finalitate, societății și economiei. Liberalismul, mai ales în expresia sa vulgară, rudimentară și reducționistă care circulă în România, este prin natura sa incapabil să conducă un proces social de tipul celui cerut de integrarea europeană.

O alianță „cu față umană"

S-a întâmplat însă, la puțin timp după semnarea Acordului de asociere la Uniunea Europeană, ca NATO să decidă că restructurarea sa după războiul rece va fi însoțită și de posibilitatea primirii de noi membri. Această hotărâre a reprezentat, pentru principalii actori ai vieții publice românești, o șansă nesperată de a se lansa într-o direcție de politică externă ce se putea dovedi, pe termen scurt, un izvor generos de recompense simbolice.

Pentru că, între România și momentul aderării sale la NATO, nu se interpunea o birocrație impersonală, cum este cea de la Bruxelles. Aderarea la Organizația nord-atlantică s-a desfășurat ca un proces „cu față umană", în care a existat un număr finit de interlocutori ce puteau fi convinși, seduși, poate chiar amăgiți. Pe de altă parte, criteriile lărgirii Alianței spre Est au fost formulate într-un mod atât de general, încât verificarea îndeplinirii lor a ținut mai mult de credibilitate decât de contabilitate. Pe deasupra, aderarea la NATO nu a fost concepută ca un proces, ci ca un eveniment. În mai puțin de patru ani din clipa convocării lor, candidaților celor mai valoroși li s-a înmânat deja premiul, iar ceilalți au fost înscriși la următorul turneu.

Aderarea la NATO, spre deosebire de integrarea europeană, s-a prezentat deci ca o țintă politică capabilă să producă imagine și care s-a bizuit pe producția de imagini. Ea a răspuns, în primul rând, unei voințe de recunoaștere, dorinței de a fi luat în seamă pe care o nutresc atât națiunile, cât și politicienii. A fi membru în NATO trece astăzi, în lumea politică și în mediile de presă din România, ca și din întreaga Europă Centrală, drept o consacrare internațională, drept confirmarea explicită a unei vocații naturale pentru democrație și economie de piață.

Aderarea la NATO nu este socotită, decât în mod cu totul secundar, o chestiune de securitate. Statele candidate nu sunt și nici nu vor fi în viitorul previzibil amenințate de cineva. Singurul pericol care pare să le pândească este nu atât izolarea, cât ignorarea. Dacă n-ar fi fost primite în NATO, n-ar fi însemnat că au căzut victime unui nou sacrificiu istoric, ci doar că ar fi fost

lăsate în umbra indiferenței, că ar fi fost trecute cu vederea. Pe scurt, NATO nu mai oferă astăzi protecție, ci notorietate.

Energia cheltuită de politicieni și ziariști a fost, pentru acest motiv, maximă. În fond, „intrarea în NATO" nu a cerut nici o încordare din partea societății. Aceasta a fost invitată să privească un spectacol în care singurii actori au fost responsabilii politici și militari. Izbânda lor a reprezentat nu numai triumful „culorilor naționale", dar și încununarea unor cariere individuale. Astfel, la sfârșitul secolului al XX-lea, politicienii români s-au arătat mai preocupați de dreptul statelor și de asocierea dintre state decât de drepturile cetățenilor din aceste state și de vitalitatea lor asociativă.

României postcomuniste îi este de altfel caracteristică graba cu care fosta clasă conducătoare a socialismului de stat convertită tactic la democrație și-a validat dominația asupra societății prin opțiuni de strategie internațională. În 1990, Ion Iliescu era singurul conducător din Europa centrală și orientală care semna un tratat cu Uniunea Sovietică. Scopul era acela de ancora astfel un regim de socialism de stat reformat, din care orice trăsătură sultanistă a puterii fusese evacuată prin tiranicidul din decembrie 1989, de ceea ce i se părea a fi atunci o „a patra" internațională definită de *perestroika* și *glasnost'*. În 2002, același Ion Iliescu, la fel de sigur ca și în 1990, își asocia regimul transformat în „democrație de stat" și lipsit de o reală opoziție politică, la unilaterala antiteroristă a Statelor Unite, semnând în profitul militarilor americani un acord de excepție de la jurisdicția Curții Penale Internaționale.

În 1999, asentimentul rezervat pe care autoritățile de la București l-au dat intervenției NATO în Iugoslavia s-a arătat a fi unul de ordin strict protocolar și profund oportunist. România oficială s-a situat în final de partea NATO pentru că orientarea politicii externe românești trebuia să fie una pro-occidentală, pentru că „interesul național" cerea o supunere necondiționată față de comandamentul „integrării euro-atlantice". La nivel declarativ, purtătorii de cuvânt ai statului român își reîntăreau însă fidelitatea față de dreptul internațional, față de regulile bunei vecinătăți, față de dialog și de mijloacele diplomatice de rezolvare

a conflictelor şi faţă de alte principii ce animaseră deja politica externă românească între 1965 şi 1989. În acest fel, România îşi dezvăluia, la vârf, profundele sale înclinaţii antioccidentale. S-ar fi cuvenit ca guvernul român să fie atunci în mod spontan de partea NATO nu pentru că aşa îi dicta interesul său naţional, ci pentru că oamenii săi politici, ca şi opinia publică, ar fi trebuit să se simţă revoltaţi şi responsabili – şi ar fi trebuit să o facă încă din 1991-1992 – în faţa atrocităţilor comise în Kosovo de statul iugoslav asupra propriilor săi cetăţeni.

În schimb, angajamentul necondiţionat al responsabililor politicii externe româneşti faţă de iniţiativa militară americană din Irak în anul 2003 şi nesocotirea rezervelor formulate de cele mai multe state membre ale Uniunii Europene, ca şi de toate societăţile acestei Uniuni fără excepţie, traduce un refuz caracteristic al politicii şi o preferinţă pentru ideologie. Pare că politicienii români postcomunişti, foşti tineri comunişti în anii '70 şi '80, au încă nevoie de o îndrumare ideologică, de un centru internaţional care să le indice cine le sunt prietenii şi cine le sunt duşmanii. Avantajul pe care îl au Statele Unite asupra Uniunii Europene este evident în ochii conducătorilor de la Bucureşti: politica externă a administraţiei Bush exprimă pentru aceştia triumful securităţii naţionale şi al raţiunii de stat asupra drepturilor civile. Într-o asemenea perspectivă, Uniunea Europeană nu reprezintă nimic mai mult decât un auxiliar economic al integrării într-un spaţiu occidental „euro-atlantic" indivizibil şi ierarhic dispus în jurul Statelor Unite.

Un război de uzură

Integrarea europeană cere un altfel de curaj decât cel pe care l-a presupus aderarea la NATO şi operaţiunile din Kosovo, Afganistan sau Irak. În primul rând, curajul de a regândi statul, de a reaşeza raporturile acestuia cu drepturile cetăţenilor. Nu este vorba de a transporta pur şi simplu statul într-o alianţă care să-l consacre ca pe un partener semnificativ al scenei internaţionale, ci de a-l reconstrui în numele unui viitor a cărui formă nu este

cunoscută decât prin analogie. Dacă aderarea la NATO şi participarea la o coaliţie internaţională restrânsă alături de Statele Unite ar putea fi definite ca o certificare a faptului că tranziţia postcomunistă este dotată cu un sens istoric, integrarea în Uniunea Europeană ar fi mai ales un fel de instituţionalizare a nesiguranţei în identitatea de tranziţie a societăţilor interesate.

Izbânda sau eşecul integrării europene nu pot aparţine însă decât societăţii româneşti în ansamblul ei. Prin durata, complexitatea şi caracterul său difuz, acest proces nu va avea artizani şi nici nu va contribui la acumularea de beneficii simbolice. Nimeni nu-şi va putea atribui meritul pentru rezultatul final, căci un asemenea rezultat nu există. Există, în schimb, o multitudine de etape şi de constrângeri, de sacrificii în ordinea suveranităţii sau în planul structurilor economice, ale căror consecinţe nu sunt astăzi nici măcar întrevăzute.

Cultura comună a instituţiilor Europei unite este o cultură a confruntării şi compromisului, nu una a înfruntării şi excluderii, cele două trăsături ce par să domine cultura politică românească din epoca tranziţiei. Într-un astfel de cadru instituţional nu se repurtează niciodată victorii fulgerătoare, ci trebuie duse războaie de uzură. Integrarea ar putea fi comparată, mai degrabă, cu o plictisitoare bătălie de tranşee, decât cu o luptă eroică între generali de armate. Integrarea nu este un proces la îndemâna unei clase politice care se mulţumeşte să reprezinte societatea fără să o guverneze.

Or, clasa politică românească se dovedeşte incapabilă să gândească postcomunismul în termenii unei alegeri de civilizaţie, făcută cu răbdare şi minuţie. Într-adevăr, părăsirea comunismului nu a reprezentat abandonarea unui proiect de societate în favoarea unuia nou sau măcar diferit, menit să reîntemeieze corpul politic. Comunismul a fost pur şi simplu demis ca produs economico-social al unei situaţii strategice perimate, caracterizate de declinul Uniunii Sovietice, şi care se cuvenea înlocuită cu o altă conjunctură strategică, organizată de Statele Unite. Comunismul ar fi fost astfel fructul unei alianţe nefericite, impuse de constrângerea sovietică. Prin urmare, democraţia nu ar fi şi ea decât conţinutul

nstituțional al unei alianțe, de această dată fericite, cu Occidentul ıtlantic.

În fapt, clasa politică românească – ce nu se singularizează în regiune dintr-un asemenea punct de vedere – gândește încă în cadrele războiului rece. Există astfel două tabere militare și tot atâtea sisteme politice. Și, din moment ce un regim a fost schimbat cu un altul, s-ar cuveni transferate și angajamentele internaționale de la o alianță la alta. Cu alte cuvinte, democrația nu ar putea reprezenta o alegere pertinentă decât în măsura în care este consacrată de puterea care, în epoca războiului rece, o apărase. Mai mult, democrația este o alegere bună sau chiar singura alegere posibilă tocmai pentru că Uniunea Sovietică a pierdut războiul rece. Ceea ce explică de ce membrii vechii nomenclaturi nu au resimțit, în România, ca de altfel nici în Bulgaria sau în Polonia, vreo dificultate practică sau teoretică în a-și asuma conducerea procesului de democratizare. Pentru acest tip de elite, un regim politic nu este, în ultimă instanță, decât o consecință internă a unei politici externe.

Al doilea război mondial s-a încheiat cu o capitulare necondiționată a totalitarismului nazist și cu o colonizare democratică a societăților pe care acesta le guvernase. În schimb, comunismul nu a fost confruntat cu nici o cerere de capitulare necondiționată și nici nu a capitulat în fața propriilor cetățeni pentru a se retrage definitiv din istorie. Sfârșitul războiului rece a oferit totalitarismului comunist o pace necondiționată, adică o pace ale cărei condiții rămân nereglementate și față de care societățile postcomuniste nu sunt chemate să-și definească nici răspunderi și nici angajamente.

ABREVIERI

BND = Blocul Național Democrat
CDR = Convenția Democrată din România
FDSN = Frontul Democrat al Salvării Naționale
FND = Frontul Național Democrat
FSN = Frontul Salvării Naționale
NATO = North Atlantic Treaty Organization
PAC = Partidul Alianței Civice
PCR = Partidul Comunist Român
PD = Partidul Democrat
PDAR = Partidul Democrat-Agrar din România
PDSR = Partidul Democrației Sociale din România
PMR = Partidul Muncitoresc Român
PNL = Partidul Național Liberal
PNȚ = Partidul Național Țărănesc
PNȚCD = Partidul Național Țărănesc Creștin Democrat
PRM = Partidul România Mare
PSDR = Partidul Social-Democrat din România
PSM = Partidul Socialist al Muncii
PUNR = Partidul Unității Naționale Române
PUR = Partidul Umanist din România
UDMR = Uniunea Democratică a Maghiarilor din România
USD = Uniunea Social-Democrată

BIBLIOGRAFIE

ÁGH Attila, *The Politics of Central Europe*, Sage, London and Thousand Oaks, 1998.

Anuarul statistic al României 1990, Comisia Națională pentru Statistică, [București, 1990].

ALMOND Gabriel A. (with H.E. KRUGMAN, E. LEWIN, WRIGGINS), *The Appeals of Communism*, Princeton University Press, Princeton N.J., 1954.

APTER David E., *The Politics of Modernization*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1965.

ARATO Andrew, *Civil Society, Constitution, and Legitimacy*, Rowan & Littlefield, Lanham, MD, 2000.

ARISTOTLE, *Politics*, with an English Translation by H. Rackham, Harvard University Press, Cambridge, Mass., and London, 1944.

ASLUND Anders, *Building Capitalism. The Transformation of the Former Soviet Bloc*, Cambridge University Press, Cambridge and New York, 2002.

BANAC Ivo, editor, *Eastern Europe in Revolution*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1992.

BARAHONA De BRITO Alexandra, Carmen GONZÁLEZ-ENRÍQUEZ, Paloma AGUILAR, editors, *The Politics of Memory. Transitional Justice in Democratizing Societies*, Oxford University Press, Oxford and New York, 2001.

BARBU Daniel, *Șapte teme de politică românească*, Antet, București, 1997.

BARBU Daniel, „Destinul colectiv, servitutea involuntară, nefericirea totalitară: trei mituri ale comunismului românesc", in Lucian BOIA, coordonator, *Miturile comunismului românesc*, Nemira, Bucureşti, 1998, pp. 175-197.

BARBU Daniel, Iulia VOINA MOTOC, „Né diritto, né potere. Ovvero quando il semipresidenzialismo passa a l'Est", in *Il semipresidenzialismo: dall'arcipelago europeo al dibattito italiano*, a cura di Adriano GIOVANNELLI, G. Giappichelli, Torino, 1998, pp. 258-270.

BARBU Daniel, „O competenţă ilegitimă: intelectualii post-comunişti şi politica democratică", *Interval*, nr. 9, 1999, pp. 45-60.

BARBU Daniel, „Der postkommunistische Antikommunismus", *Halbjahresschrift für südosteuropäische Geschichte, Literatur und Politik* 12. Jahr., nr. 1, 2000, pp. 21-29.

BARBU Daniel, „Etica ortodoxă şi 'spiritul' românesc", in Daniel BARBU, coordonator, *Despre firea românilor*, Editura Nemira, Bucureşti, 2000, pp. 39-130.

BARBU Daniel, „La légitimation democratique en Europe de l'Est et la défaite ambigue du totalitarisme", in Wolfgang JÄGER, Joseph JURT, Klaus MANGOLD, Hrsg., *Demokratische Legitimation in Europa, in den Nationalstaaten, in den Regionen*, Edition Isele, Eggingen, 2000, pp. 72-79.

BARBU Daniel, *Bizanţ contra Bizanţ. Explorări în cultura politică românească*, Nemira, Bucureşti, 2001.

BARBU Daniel, „De l'ignorance invincible dans la démocratie. Reflexions sur la transformation post-communiste", *Studia Politica. Romanian Political Science Review*, I, no. 1, 2001, pp. 19-28.

BARBU Daniel, „From Hard Communism to Soft Populism. Some Remarks on the Romanian Cultures of Nationhood", *Studia Politica. Romanian Political Science Review*, I, no. 3, 2001, pp. 713-731.

BARBU Daniel, „Du parti unique à la particratie", in Jean-Michel De WAELE, éditeur, *Partis politiques et démocratie en Europe Centrale et Orientale*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 2002, pp. 205-213.

BARBU Daniel, „Political Science – Romania", in Max KAASE, Vera SPARSCHUH, editors, *Three Social Science Disciplines in Central and Eastern Europe. Handbook on Economics, Political Science and Sociology (1989-2001)*, Social Science Information Centre (IZ)/Collegium Budapest, Berlin and Budapest, 2002, pp. 322-342.

BARBU Daniel, „The Ethics of Unanimity and the Still-Born Citizen: An Essay on the Romanian Transition", in Mihaela CZOBOR-LUPP, J. Stefan LUPP, editors, *Moral, Legal and Political Values in Romanian Culture. Romanian Philosophical Studies, IV*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, D.C., 2002, pp. 55-73.

BARBU Daniel, „From the Politics of Science to the Science of Politics: On the Difficult Make Up of Romanian Political Science", *Studia Politica. Romanian Political Science Review*, II, no. 1, 2002, pp. 273-295.

BARBU Daniel, „The Burden of Politics. Public Space, Political Participation, and State Socialism", *Studia Politica. Romanian Political Science Review*, II, no. 2, 2002, pp. 329-346.

BARR Nicholas, editor, *Labor Markets and Social Policy in Central and Eastern Europe. The Transition and Beyond*, Oxford University Press, Oxford, 1994.

BARRY Brian, recenzie la Albert O. HIRSCHMAN, *Exit, Voice, and Loyalty. Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. and London, 1970, in *British Journal of Political Science*, 4, 1974, pp. 79-107.

BARTOLE Sergio, *Riforme costituzionali nell'Europa Centro-Orientale. Da satelliti comunisti a democrazie sovrane*, Il Mulino, Bologna, 1993.

BEAUD Olivier, *La puissance de l'État,* Presses Universitaires de France, Paris, 1994.

BECK Carl, „Bureaucracy and Political Development in Eastern Europe", in Joseph LAPALOMBARA, editor, *Bureaucracy and Political Development*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1963, pp. 268-300.

BELLAH Robert N., Paul RABINOW, William M. SULLIVAN, Norma HAAN, editors, *Social Science as Moral Inquiry*, Columbia University Press, New York, 1983.

BERELSON Bernard, Paul LAZARSFELD, William McPHEE, *Voting. A Study of Opinion Formation in a Presidential Campaign*, University of Chicago Press, Chicago, 1966.

BEREVOESCU Ionica et al., *Feţele schimbării. Românii şi provocările tranziţiei*, Nemira, Bucureşti, 1999.

BERNATH Mathias, *Habsburgii şi începuturile formării naţiunii române*, traducere românească M. Wolf, Dacia, Cluj, 1994.

BEYME Klaus von, *Transition to Democracy in Eastern Europe*, Macmillan Press, London and New York, 1996.

BEYME Klaus von, *Die politische Klasse in Parteienstaat*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993.

BIHARI Otto, *The Constitutional Models of Socialist State Organizations*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979.

BLACK Cyril E., Thomas R. THORNTON, editors, *Communism and Revolution. The Strategic Uses of Political Violence*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1964.

BLONDEL Jean, Maurizio COTTA, editors, *The Nature of Party Government. A Comparative European Perspective*, Palgrave, Basingstoke, 2000.

BOBBIO Norberto, *Politica e cultura*, Einaudi, Torino, 1955.

BOBBIO Norberto, *Liberalismo e democrazia*, Franco Angeli, Milano, 1986.

BOBBIO Norberto, *Il dubbio e la scelta. Intellettuali e potere nella società contemporanea*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1993.

BOBBIO Norberto, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Donzelli, Roma, 1995.

BOBBIO Norberto, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1995.

BOBBIO Norberto, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Pratiche Editrice, Milano, 1998.

BOBBIO Norberto, *Autobiografia*, a cura di Alberto Papuzzi, Laterza, Roma-Bari, 1999.

BODEA Cornelia, *1848 la români. I. O istorie în date și mărturii*, Editura Enciclopedică, București, 1998.

BOIA Lucian, coordonator, *Miturile comunismului românesc*, Nemira, București, 1998.

BOILĂ Romul, *Studiu asupra reorganizării statului român întregit. Cuprinde un anteproiect de Constituție cu o scurtă expunere de motive*, Cluj, 1931.

BREILLAT Jacques, *Du communisme au postcommunisme, Les intellectuels interpellés par le politique*, Sakkoulas/Bruylant, Athènes et Bruxelles, 2002.

BUDGE Ian, Hans KEMAN, *Parties and Democracy. Coalition Formation and Government Functioning in Twenty States*, Oxford Unkiversity Press, Oxford, 1990.

BUNCE Valeric, *Subversive Institutions. The Design and the Destruction of Socialism and the State*, Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1999.

BURAWOY Michael, Katherine VERDERY, editors, *Uncertain Transitions. Ethnographies of Change in Postsocialist World*, Rowan & Littlefield, Lanham, MD, 1999.

BURDEAU Georges, *Traité de Science Politique. VI. Les régimes politiques*, Presses Universitaires de France, Paris, 1985.

BURKS R.V., „Eastern Europe", in Cyril E. BLACK, Thomas R. THORNTON, editors, *Communism and Revolution. The Strategic Uses of Political Violence*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1964, pp. 77-116.

CALISE Mauro, „The Italian Particracy: Beyond President and Parliament", *Political Science Quarterly*, 109/3, 1994, pp. 441-460.

CALISE Mauro, *Dopo la partitocrazia. L'Italia tra modelli e realtà*, Einaudi, Torino, 1994.

CANTEMIR Dimitrie, *Descrierea Moldovei*, traducere Gh. Guțu, Editura Academiei, București, 1973.

CASSIRER Ernst, *The Myth of the State*, Yale University Press, New Haven and London, 1946.

CHAMPAGNE Philippe, „La construction médiatique des 'malaises sociaux'", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 90, 1991, pp. 64-75.

CHARLE Christophe, *Naissance des intellectuels*, Éditions du Minuit, Paris, 1990.

CHEHABI H.E., Juan J. LINZ, editors, *Sultanistic Regimes*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1998.

CHIROT Daniel, „What Was Communism All About?", *East European Politics and Society*, 14/3, 2000, pp. 665-675.

CHOTINER Barbara Ann, *Khrushchev's Party Reform: Coallition-building and Institutional Innovation*, Greenwood Press, Westport, Conn., 1984.

CONNOR Walker, *The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy*, Princeton University Press, Princeton, 1984.

COPOSU Corneliu, *Mărturisiri*, dialoguri cu Vartan Arachelian, Humanitas, Bucureşti, 1992.

COPOSU Corneliu, *Confesiuni*, dialoguri cu D. Alexandru, Anastasia. Bucureşti, 1996.

COTTA Maurizio, „Building Party Systems after the Dictatorship: the East European Case in a Comparative Perspective", in Geoffrey PRIDHAM, Tatu VANHANEN, editors, *Democratization in Eastern Europe. Domestic and International Perspectives*, Routlege, London and New York, 1994, pp. 99-127.

COURTOIS Stéphane, sous la direction de, *Du passé faisons table rase! Histoire et mémoire du communisme en Europe*, Robert Laffont, Paris, 2002

CRAINIC Nichifor, „Transfigurarea românismului", *Ortodoxia*, II, 1943, pp. 181-193.

CRAWFORD Beverly, editor, *Markets, States, and Democracy. The Political Economy of Post-Communist Transformation*, Westview. Boulder, Co., and San Francisco and Oxford, 1995.

CZOBOR-LUPP Mihaela, J. Stefan LUPP, editors, *Moral, Legal and Political Values in Romanian Culture. Romanian Philosophical Studies*, IV, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, D.C., 2002

DAALDER Hans, „Cabinet and Party Systems in Ten Smaller European Democracies", *Acta Politica*, 6, 1971, pp. 282-303.

DAHL Robert A., *Democracy and Its Critics*, Yale University Press, New Haven, 1989.

DALLIN Alexander, George W. BRESLAUER, *Political Terror in Communist Systems*, Stanford University Press, Stanford, 1970.

DALTON Russel J., Martin P. WATTENBERG, „Partisan Change and the Democratic Process", in Russel J. DALTON, Martin P. WATTENBERG, editors, *Parties without Partisans. Political Change in Advanced Industrial Societies*, Oxford University Press, Oxford, 2000, pp. 261-285.

DANIELS Robert V., „The State and Revolution: A Case Study in the Genesis and Transformation of Communist Ideology", *American Slavic and East European Review*, 12/1, 1953, pp. 22-43.

DATCULESCU Petre, „Patterns of Voter Alignments in Present-Day Romania", in Kay LAWSON, Andrea ROMMELE, Georgi KARASIMEONOV, *Cleavages, Parties, and Voters. Studies from Bulgaria, the Czech Republic, Hungary, Poland, and Romania*, Praeger, Westport, CT, and London, 1999, pp. 169-184.

DAWISHA Karen, Bruce PARROT, editors, *Politics, Power, and the Sruggle for Democracy in South-East Europe*, Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1997.

DELETANT Dennis, *Ceaușescu și Securitatea. Constrângere și disidență în România anilor 1965-1989*, traducere românească G. Ciocâltea, Humanitas, București, 1998.

De WAELE Jean-Michel, éditeur, *Partis politiques et démocratie en Europe Centrale et Orientale*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 2002.

De WAELE Jean-Michel, „Consolidation démocratique, partis et clivages en Europe centrale et orientale", in J.M. De WAELE, *Partis politiques et démocratie en Europe Centrale et Orientale*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 2002, pp. 145-160.

De WAELE Jean-Michel, *L'Emergence des partis politiques en Europe Centrale et Orientale*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1999.

Di FRANCEISCO Wayne, Zvi GITELMAN, „Soviet Political Culture and 'Covert Participation' in Policy Implementation",

American Political Science Review, Vol. 78, No. 3, 1984, pp. 603-621.

Din gândirea creştin democrată românească, editat de Direcţia Departamentelor de Studii, Doctrină şi Programe a PNŢCD, Bucureşti, 1995.

Di PALMA Giuseppe, *To Craft Democracies. An Essay on Democratic Transitions*, University of Califronia Press, Berkeley-Los Angeles, 1990.

DOBRY Michel, editor, *Democratic and Capitalist Transitions in Eastern Europe. Lessons for the Social Sciences*, Kluwer, Dordrecht and Boston and London, 2000.

DOBRY Michel, „Introduction. When Transitology Meets Simultaneous Transitions", in Michel DOBRY, editor, *Democratic and Capitalist Transitions in Eastern Europe. Lessons for the Social Sciences*, Kluwer, Dordrecht and Boston and London, 2000, pp. 1-15.

DOGAN Matei, *Analiza statistică a 'democraţiei parlamentare' din România*, Editura PSDR, Bucureşti, 1946.

DONELLY Michel, „Des divers usages de la notion de biopouvoir", in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Seuil, Paris, 1989, pp. 230-235.

DOWNS Anthony, *An Economic Theory of Democracy*, Harper & Brothers, New York, 1957.

DRAGOMIR Lucia, „Les limites de l'espace littéraire roumain dans les années '60 et '70. Paul Goma et Alexandru Ivasiuc entre littérature et politique", in Alexandra IONESCU, Odette TOMESCU-HATTO, sous la direction de, *Politique et société dans la Roumanie contemporaine*, L'Harmattan, Paris, 2004, pp. 51-72.

DUBET François, Michel WIEVIORKA, éditeurs, *Penser le sujet. Autour d'Alain Touraine*, Fayard, Paris, 1995.

DUMONT Louis, *Homo aequalis. I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris, 1985.

DUNN John, *The Cunning of Unreason: Making Sense of Politics*, Basic Books, New York, 2001.

EASTER Gerald M., „Preference for Presidentialism. Postcommunist Regime Change in Russia and the NIS", *World Politics* 49, 1997, pp. 184-211.

EISENSTADT S.N., L. RONIGER, *Patrons, Clients and Friends. Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984

ELIAS Norbert, *Über den Prozeß der Zivilisation*, Zweiter Band, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997.

ELIAS Norbert, *Die höfische Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2002.

ELSTER Jon, editor, *The Roundtable Talks and the Breakdown of Communism*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1996.

ELSTER Jon, Rune SLAGSTAD, editors, *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

ELSTER Jon, Claus OFFE, Ulrich K. PREUSS, *Institutional Design in Post-Communist Societies. Rebuilding the Ship at Sea*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Evreii din România între anii 1940-1944. I. Legislația antievreiască, editor Lia Benjamin, Hasefer, București, 1993.

EYAL Gil, Iván SZELENYI, Eleanor TOWNSLEY, *Making Capitalism without Capitalists. The New Ruling Elites in Eastern Europe*, Verso, London and New York, 1998.

The Federalist Papers, edited by G. Wills, Bentam Books, New York, 1982.

FEJTÖ François, *Histoire des démocraties populaires*, I. *L'ère de Staline (1945-1952)*, Seuil, Paris, 1952.

FEJTÖ François (avec Ewa KULESZA-MIETKOWSKI), *La fin des démocraties populaires. Les chemins du post-communisme*, Seuil, Paris, 1997.

FERRERO Guglielmo, *Pouvoir. Les Génies invisibles de la Cité*, Librairie Générale Française, Paris, 1988.

FISCHER Mary Ellen, „Participatory Reforms and Political Development in Romania", in Jan F. TRISKA, Paul M. COCKS, editor, *Political Development in Eastern Europe*, Praeger, New York and London, 1977, pp. 217-237.

FISHER Mary Ellen, editor, *Establishing Democracies*, Westview, Boulder, Co., 1996.

FISHER Mary Ellen, „Romania: The Anguish of Post-communist Politics", in Mary Ellen FISHER, editor, *Establishing Democracies*, Westview, Boulder, Co., 1996.

FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975.

FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976.

FOUCAULT Michel, „Sexualité et pouvoir", in *Dits et écrits 1954-1988*, III, Gallimard, Paris, 1994, pp. 559-566.

FREUND Julien, *L'essence du politique*, Sirey, Paris, 1986.

FREUND Julien, *Politique et impolitique*, Sirey, Paris, 1987.

FRIEDERICH Carl J., Zbignew K. BRZEZINSKI, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1956.

GABANYI Anneli Ute, *Systemwechsel in Rumänien. Von der Revolution zur Transformation*, R. Oldenburg Verlag, München, 1998.

GALLAGHER Tom, *Romania after Ceausescu. The Politics of Intolerance*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1995.

GALLAGHER Tom, „Nationalism and Romanian Political Culture in the 100s", in Duncan LIGHT, David PHINNEMORE, editors, *Post-Communist Romania. Coming to Terms with Transition*, Palgrave, Houndmills and New York, 2001, pp. 104-124.

GAUCHET Marcel, „L'experience totalitaire et la pensée de la politique", *Esprit*, no. 7-8, 1976, pp. 4-28.

GAUCHET Marcel, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris, 1998.

GAUCHET Marcel, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, Paris, 2002.

GENTILE Emilio, *L'Italia giolittiana 1899-1914*, Il Mulino, Bologna, 1977.

GILBERG Trond, „Romania: in Quest of Development", in Ivan VOLGYES, editor, *Political Socialization in Eastern Europe. A Comparative Framework*, Praeger, New York and Washington and London, 1975, pp. 147-199.

GILLET Olivier, *Religion et nationalisme. L'idéologie de l'Église Orthodoxe Roumaine sous le régime communiste*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1997.

GIOVANNELLI Adriano, a cura di, *Il semipresidenzialismo: dall'arcipelago europeo al dibattito italiano*, G. Giappichelli, Torino, 1998.

GONZÁLEZ ENRÍQUEZ Carmen, „Le comportement électoral en Europe de l'Est", *Revue d'Études Comparatives Est-Ouest*, 27/3, 1996, pp. 5-29.

GONZÁLEZ ENRÍQUEZ Carmen, „De-communization and Political Justice in Central and Eastern Europe", in Alexandra BARAHONA De BRITO, Carmen GONZÁLEZ-ENRÍQUEZ, Paloma AGUILAR, editors, *The Politics of Memory. Transitional Justice in Democratizing Societies*, Oxford University Press, Oxford and New York, 2001, pp. 218-247.

GRAHAM Lawrence C., *Romania: a Developing Socialist State*, Westview, Boulder, Co., 1982.

GRIGOROVICI Gheorghe, „Constituția sovietică și constituția democratică", in *Noua Constituție a României. 23 de prelegeri publice organizate de Institutul Social Român*, București, s.a., pp. 53-73.

GRILLI DI CORTONA Pietro, *Le crisi politiche nei regimi comunisti*, Franco Angeli, Milano, 1989.

GRILLI DI CORTONA Pietro, *Da uno a molti. Democratizzazione e rinascita dei partiti in Europa Orientale*, Il Mulino, Bologna, 1997.

GRZYMALA-BUSSE Anna M., *Redeeming the Communist Past. The Regeneration of Communist Parties in East Central Europe*, Cambridge University Press, Cambridge and New York, 2002.

GURR Ted Robert, *Why Men Rebel*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1970.

GUSSI Alexandru, „Quelques remarques sur les conséquences de l'usage politique du passé communiste dans la structuration du champ politique roumain après 1989", in Alexandra IONESCU, Odette TOMESCU-HATTO, sous la

direction de, *Politique et société dans la Roumanie contemporaine*, L'Harmattan, Paris, 2004, pp. 349-370.

HABERMAS Jürgen, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992.

HARDING Neil, editor, *The State in Socialist Society*, Macmillan and St Anthony's College, Basingstoke and Oxford, 1984.

HERMET Guy, *Les désenchantements de la liberté. La sortie des dictatures dans les années '90*, Fayard, Paris, 1993.

HERMET Guy, *Les populismes dans le monde. Une histoire sociologique XIX^e-XX^e siècles*, Fayard, Paris, 2001.

HESSE Joachim Jens, Nevil JOHNSON, editors, *Constitutional Policy and Change in Europe*, Oxford University Press, Oxford and New York, 1995.

HIRSCHHAUSEN Béatrice von, *Les nouvelles campagnes roumaines. Paradoxes d'un 'retour' paysan*, Belin, Paris, 1997.

HIRSCHMAN Albert O., *Exit, Voice, and Loyalty. Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. and London, 1970.

HIRSCHMAN Albert O., *Essays in Tresspassing: Economics to Politics and Beyond*, Cambdridge University Press, Cambridge, 1981.

HIRSCHMAN Albert O., „Morality and the Social Sciences: A Durable Tension", in Robert N. BELLAH, Paul RABINOW, William M. SULLIVAN, Norma HAAN, editors, *Social Science as Moral Inquiry*, Columbia University Press, New York, 1983, pp. 29-50.

HIRSCHMAN Albert O., „Exit, Voice, and the Fate of the German Democratic Republic. An Essay in Conceptual History", *World Politics*, 45, 1993, pp. 173-202.

HOBBES Thomas, *Leviathan*, edited by Richard Tuck, Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1991.

HOLMES Stephen, „Conceptions of Democracy in the Draft Constitutions of Post-Communist Countries", in Beverly CRAWFORD, editor, *Markets, States, and Democracy. The*

Political Economy of Post-Communist Transformation, Westview, Boulder, Co., and San Francisco and Oxford, 1995, pp. 71-81.

HUNTINGTON Samuel P., Clement H. MOORE, editors, *Authoritarian Politics in Modern Society. The Dynamics of Established One-Party System*, Basic Books, New York and London, 1970.

ILIESCU Ion, *Revoluția română*, Editura Presa Națională, București, 2001.

IOANID Ion, *Închisoarea noastră cea de toate zilele III (1956-1959)*, Albatros, București, 1992.

IONESCU Alexandra, „Une réflexion social-chrétienne roumaine – la revue *Solidaritatea*", in Laurențiu VLAD, éditeur, *Pouvoirs et mentalités*, Éditions Babel, Bucarest, 1999, pp. 307-344.

IONESCU Alexandra, „Le postcommunisme roumain. Une quête manquée du bien commun", *Studia Politica. Romanian Political Science Review*, I/2, 2001, p. 447-465.

IONESCU Alexandra, „La résurgence d'un acteur politique en Roumanie. Le Parti National Paysan Chrétien-Démocrate", *Studia Politica. Romanian Political Science Review*, II/1, 2002, pp. 141-202.

IONESCU Alexandra, „Partis, régime politique et bureaucratie d'Etat dans le postcommunisme roumain", *Studia Politica. Romanian Political Science Review*, III/4, 2003, pp. 921-940.

IONESCU Alexandra, „Les partis post-communistes roumains: entre rupture et continuité", in Alexandra IONESCU, Odette TOMESCU-HATTO, sous la direction de, *Politique et société dans la Roumanie contemporaine*, L'Harmattan, Paris, 2004, pp. 75-95.

IONESCU Alexandra, Odette TOMESCU-HATTO, sous la direction de, *Politique et société dans la Roumanie contemporaine*, L'Harmattan, Paris, 2004.

IONESCU Ghita, *Communism in Rumania, 1944-1962*, Oxford University Press, Oxford, 1964.

IONESCU Ghita, *The Politics of the European Communist States*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1967.

IONESCU Şerban, „Mişcarea social-creştină şi reforma vieţii sociale", *Solidaritatea*, IV/4-6, 1923, pp. 71-80.

IONESCU Şerban, „Doctrina solidarismului şi mişcarea social-creştină a Solidarităţii", *Solidaritatea*, VI/7-9, 1926, pp. 135-138.

IONESCU Şerban, „Aspectul social al ortodoxismului", *Ortodoxia*, I, 1942, pp. 181-201.

ISAAC Jeffrey C., *Democracy in Dark Times*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1998.

IVAN Marcel, *Evoluţia partidelor noastre politice 1919-1932*, Drotleff, Sibiu, s.a.

JÄGER Wolfgang, Joseph JURT, Klaus MANGOLD, Hrsg., *Demokratische Legitimation in Europa, in den Nationalstaaten, in den Regionen*, Edition Isele, Eggingen, 2000

JANOS Andrew C., „The One-Party State and the Social Mibilisation: East Europe between the Wars", in Samuel P. HUNTINGTON, Clement H. MOORE, editors, *Authoritarian Politics in Modern Society. The Dynamics of Established One-Party System*, Basic Books, New York and London, 1970, pp. 204-236.

JASPERS Karl, *Die Schuldfrage. Für Völkermord gibt es keine Verjährung*, Piper Verlag, München, 1979.

JASPERS Karl, *Texte filosofice*, trad. rom. G. Purdea, Editura Politică, Bucureşti, 1986.

JOUVENEL Bertrand de, *De la souveraineté. A la recherche du bien politique*, Éditions M.Th. Génin, Paris, 1955.

JOWITT Kenneth, *Revolutionary Breakthroughs and National Development: the Case of Romania, 1944-1965*, University of California Press, Berkeley, 1971.

JOWITT Kenneth, „Inclusion and Mobilization in European Leninist Regimes", in Jan F. TRISKA, Paul H. COCKS, editors, *Political Development in Eastern Europe*, Praeger, New York and London, 1975, pp. 93-118.

JUDT Tony, „The Past is Another Country: Myth and Memory in Postwar Europe", *Daedalus*, 121, 1992, pp. 101-116.

KAASE Max, Vera SPARSCHUH, editors, *Three Social Science Disciplines in Central and Eastern Europe. Handbook on*

Economics, Political Science and Sociology (1989-2001), Social Science Information Centre (IZ)/Collegium Budapest, Berlin and Budapest, 2002.

KATZ Richard S., Peter MAIR, editors, *How Parties Organize. Change and Adaptation in Party Organizations in Western Democracies*, Sage, London and Thousand Oaks, 1994.

KEMP Walter A., *Nationalism and Communism in Eastern Europe and the Soviet Union. A Basic Contradiction?*, Macmillan, Basingstoke and London, 1999.

KIDECKEL David, *The Sollitude of Collectivism. Romanian Villagers to the Revolution and Beyond*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1993.

KING Robert A., *A History of the Romanian Communist Party*, Hoover Institution Press, Stanford, 1980.

KITSCHELT Herbert, Zdenka MANSFELDOVA, Radoslaw MARKOWSKI, Gábor TÓKA, *Post-Communist Party Systems. Competition, Representation, and Inter-Party Cooperation*, Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1999.

KLIGMAN Gail, „Reclaiming the Public: a Reflection on Creating a Civil Society in Romania", *East-European Politics and Societies*, 4/3, 1990, pp. 393-427.

KLIGMAN Gail, „The Social Legacy of Communism: Women, Children and the Feminization of Poverty", in J.R. MILLAR, Sh.L. WOLCHIK, editors, *The Social Legacy of Communism*, Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1994, pp. 251-270.

KLIGMAN Gail, *The Politics of Duplicity. Controlling Reproduction in Ceausescu's Romania*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles and London, 1998.

KOJÈVE Alexandre, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallimard, Paris, 1981.

KOTT Sandrine, *Le communisme au quotidien. Les entreprises d'État dans la société est-allemande*, Belin, Paris, 2001.

KRIEGEL Blandine, *La philosophie de la République*, Plon, Paris, 1998.

LAPALOMBARA Joseph, editor, *Bureaucracy and Political Development*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1963.

LAWSON Kay, Andrea ROMMELE, Georgi KARASIMEONOV, *Cleavages, Parties, and Voters. Studies from Bulgaria, the Czech Republic, Hungary, Poland, and Romania*, Praeger, Westport, CT, and London, 1999.

LEFORT Claude, *L'invention démocratique*, Fayard, Paris, 1981.

LIGHT Duncan, David PHINNEMORE, editors, *Post-Communist Romania. Coming to Terms with Transition*, Palgrave, Houndmills and New York, 2001.

LIJPHART Arend, *Democracy in Plural Societies. A Comparative Exploration*, Yale University Press, New Haven and London, 1977.

LIJPHART Arend, Bernard GROFMAN, editors, *Electoral Laws and their Political Consequences*, Agathon Press, New York, 1986.

LIJPHART Arend, Carlos H. WAISMANN, editors, *Institutional Design in New Democracies. Eastern Europe and Latin America*, Westview, Boulder, Co., 1996.

LIJPHART Arend, Carlos H. WAISMANN, „The Design of Markets and Democracies: Generalizing across Regions", in Arend LIJPHART, Carlos H. WAISMANN, editors, *Institutional Design in New Democracies. Eastern Europe and Latin America*, Westview, Boulder, Co., 1996, pp. 235-248.

LINDEN Carl A., *The Soviet Party-State: the Politics of Ideocratic Despotism*, Praeger, New York, 1983.

LINZ Juan J., *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, Lynne Rienner. Boulder, Co., and London, 2000.

LINZ Juan J., Alfred STEPAN, *Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1996.

LOCKE John, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

LOMAX Bill, „Impediments to Democratization in Post-Communist East-Central Europe", in Gordon WIGHTMAN,

editor, *Party Formation in East-Central Europe. Politics in Czechoslovakia, Hungary, Poland, and Bulgaria*, Edward Elgar, Aldershot, 1995, pp. 179-201.

LOWI Theodore, *American Government. Incomplete Conquest*, The Dryden Press, Hinsdale, Ill., 1976.

LUNGU Dan, *Construcția identității într-o societate totalitară*, Junimea, Iași, 2003.

LUNGU Dan, *Povestirile vieții. Teorie și documente*, Editura Universității Al.I. Cuza din Iași, Iași, 2003.

MACHIAVELLI Niccolò, *Il Principe*, ed. G. Inglese, Einaudi, Torino, 1995.

MAIR Peter, „Party Organizations: From Civil Society to the State", in Richard S. KATZ, Peter MAIR, editors, *How Parties Organize. Change and Adaptation in Party Organizations in Western Democracies*, Sage, London and Thousand Oaks, 1994, pp. 5-26.

MAIR Peter, *Party System Change. Approaches and Interpretations*, Claredon Press, Oxford, 1997.

MAIRET Gérard, *Le principe de souveraineté. Histoires et fondements du pouvoir moderne*, Gallimard, Paris, 1997.

MANENT Pierre, *La cité de l'homme*, Fayard, Paris, 1994.

MANIN Bernard, *Principes du gouvernement représentatif*, Flammarion, Paris, 1995.

MARSHALL T.H., *Citizenship and Social Class and Other Essays,* Cambridge University Press, Cambridge, 1950.

MARTIN Pierre, „Modes de scrutin: mythes et réalités", *Commentaire*, 19/73, 1996, pp. 85-92.

MATEUCCI Nicola, *Lo Stato Moderno. Lessico e percorsi*, Il Mulino, Bologna, 1997.

MAYER J.P., *Alexis de Tocqueville: A Biographical Study in Political Science*, Harper, New York, 1960.

McCANLEY Martin, editor, *Communist Power in Europe 1944-1949*, Macmillan, London and Basingstoke, 1977.

Metro Media Transilvania, *Barometrul politic. România. Septembrie 1999*, [Cluj, 1999].

MILLAR J.R., Sh.L. WOLCHIK, editors, *The Social Legacy of Communism*, Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1994.

MILLON-DELSOL Chantal, *L'État subsidiaire. Ingérence et non-ingérence de l'État: le principe de subsidiarité aux fondements de l'histoire européenne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1992.

MINK Georges, Jean-Charles SZUREK, *La grande conversion. Le destin des communistes en Europe de l'Est*, Seuil, Paris, 1999.

MISES Ludwig von, *Socialism. An Economic and Sociological Analysis*, translated by J. Kahane, Liberty Press, Indianapolis, 1981.

MLADENATZ Grigore, „Salariul social", *Solidaritatea*, VI/ 10-12, 1926, pp. 196-199.

MONTESQUIEU Charles de, *De l'Esprit des Lois*, édité par R. Derathé, Gallimard, Paris, 1973.

MONTIAS John Michael, *Economic Development in Communist Romania*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1967.

MOORE Clement H., „The Single Party as Source of Legitimacy", in Samuel P. HUNTINGTON, Clement H. MOORE, editors, *Authoritarian Politics in Modern Society. The Dynamics of Established One-Party System*, Basic Books, New York and London, 1970, pp. 48-72.

MORLINO Leonardo, *Democrazie e democratizzazioni*, Il Mulino, Bologna, 2003.

MOSCA Gaetano, *Elementi di scienza politica*, a cura di G. Sola, UTET, Torino, 1982.

MÜLLER Klaus, „Totalitarismus und Modernisierung. Zum Historikerstreit in der Osteuropaforschung", in Achim SIEGEL, Hrsg., *Totalitarismustheorien nach dem Ende des Komunismus*, Böhlau, Köln und Weimar, 1998, pp. 37-79.

NASTASĂ Lucian, „Conduita conspirativă sub regimul comunist: mit şi realitate", in Lucian BOIA, coordonator, *Miturile comunismului românesc*, Nemira, Bucureşti, 1998, pp. 198-204.

NELSON Daniel, editor, *Romania in the 1980's*, Westview, Boulder, Co., 1981.

Noua Constituție a României. 23 de prelegeri publice organizate de Institutul Social Român, București, s.a.

OFFE Claus, *Der Tunnel am Ende des Lichts: Erkundungen der politischen Transformation im Neuen Osten*, Campus, Frankfurt am Main and New York, 1994.

OFFE Claus, *Modernity and the State*. East, West, The M.I.T. Press, Cambridge, Mass., 1996.

OFFE Claus, *Varieties of Transition. The East European and East German Experience*, The M.I.T. Press, Cambridge, Mass., 1997.

OPREA Marius et al., *Securiștii partidului. Serviciul de Cadre al P.C.R. ca poliție politică. Studiu de caz: arhiva Comitetului Municipal de Partid Brașov*, Polirom, Iași, 2002.

ORLANDI Maria Angela, „La revoca del primo ministro Radu Vasile. Una lettura «alla francese» della Costituzione romena?", *Diritto publico comparato ed europeo*, no. 1, 2000, pp. 151-167.

PASQUINO Gianfranco, *Il sistema politico italiano. Autorità, istituzioni, società*, Bononia University Press, Bologna, 2002.

PAVEL Dan, Iulia HUIU, *„Nu putem reuși decât împreună". O istorie analitică a Convenției Democratice, 1989-2000*, Polirom, Iași, 2003.

PÂRVAN Vasile, *Studii de istoria culturii antice*, ediție de N. Zugravu, Editura științifică, București, 1992.

PECURARU Anton, *Democrația Creștină în luptă cu Autocrația Burgheziei Capitalistă și cu Comunismul*, Pitești, [1937].

PERRON Catherine, *Les pionniers de la démocratie. Élites politiques locales tchèques et est-allemandes, 1989-1998*, Presses Universitaires de France, Paris, 2004.

PETRE Zoe, „Promovarea femeii sau despre destructurarea sexului feminin", in Lucian BOIA, coordonator, *Miturile comunismului românesc*, Nemira, București, 1998, pp. 255-271.

PEUKERT Detlev, *Alltagsgeschichte der NS-Zeit: Neue Perspektive oder Trivialisierung?*, Oldenbourg, München, 1984.

PLATON, *Opere*, I, ed. P. Creția, C. Noica, trad. rom. Ș. Mironescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1975.

PLATON, *Opere*, VI, traducere românească E. Popescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.

PLEȘU Andrei, „Intellectual Life under Dictatorship", in Antoaneta TĂNĂSESCU, editor, *Ten Steps Closer to Romania, The Romanian Cultural Foundation*, Bucharest, 1999, pp. 227-230.

PREDA Cristian, *Tranziție, liberalism și națiune*, Nemira, București, 2001.

PREDA Cristian, „Sistemul politic românesc după patru scrutinuri", *Studia Politica. Romanian Political Science Review*, I/1, 2001, pp.217-246.

PREDA Cristian, „La nation dans la Constitution", *Studia Politica. Romanian Political Science Review*, I/3, 2001, pp. 733-762.

PREDA Cristian, *România postcomunistă și România interbelică*, Meridiane, București, 2002.

PREDA Cristian, „Les partis politiques dans le postcommunisme roumain", *Studia Politica. Romanian Political Science Review*, III/4, 2003, pp. 943-986.

PREUSS Ulrich K., „Patterns of Constitutional Evolution and Change in Eastern Europe", in Joachim Jens HESSE, Nevil JOHNSON, *Constitutional Policy and Change in Europe*, Oxford University Press, Oxford and New York, 1995, pp. 95-126.

PRIDHAM Geoffrey, „Political Parties and their Strategies in the Transition from Authoritarian Rule: the Comparative Perspective", in Gordon WIGHTMAN, editor, *Party Formation in East-Central Europe. Post-Communist Politics in Czechoslovakia, Hungary, Poland and Bulgaria*, Edward Elgar, Aldershot, 1995, pp. 1-28.

PRIDHAM Geoffrey, Tatu VANHANEN, editors, *Democratization in Eastern Europe. Domestic and International Perspectives*, Routlege, London and New York, 1994.

PRZEWORSKI Adam, „Democray as a Contingent Outcome of Conflicts", in Jon ELSTER, Rune SLAGSTAD, editors,

Constitutionalism and Democracy, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 47-63.

PRZEWORSKI Adam, *Democracy and the Market. Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin America*, Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1991.

PUTNAM Robert D. (with Robert LEONARDI and Raffaella Y. NANETTI), *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton University Press, Proceton, N.J., 1993.

RAMET Sabrina P., Nihil Obstat. *Religion, Politics, and Social Change in East-Central Europe and Russia*, Duke University Press, Durham and London, 1998.

RIGBY T.H., *Communist Party Membership in the USSR, 1917-1967*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1968.

ROGER Antoine, „Relations agraires et relations de pouvoir dans la Roumanie communiste: les coopératives agricoles de production comme terrain d'affrontement politique", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 49/2, 2002, pp. 24-53.

ROGER Antoine, sous la direction de, *Des partis pour quoi faire? La représentation politique en Europe Centrale et Orientale*, Bruylant, Bruxelles, 2003.

ROKKAN Stein (with A. CAMPBELL, P. TORSVIK, H. VALEN), *Citizens, Elections, Parties. Approaches to the Comparative Study of the Process of Development*, Universitetsforlaget, Oslo, 1970.

ROSANVALLON Pierre, *Le modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Seuil, Paris, 2004.

ROSE Richard, William MISCHLER, Christian HAERPFER, *Democracy and Its Alternatives. Understanding Post-Communist Societies*, Polity Press, Cambridge, 1998.

RUSAN Romulus et al., „Le système répressif communiste de Roumanie", in Stéphane COURTOIS, sous la direction de, *Du passé faisons table rase! Histoire et mémoire du communisme en Europe*, Robert Laffont, Paris, 2002, pp. 369-443.

SANDU Dumitru, *Sociologia tranziției. Valori și tipuri sociale în România*, Staff, București, 1996.

SARTORI Giovanni, *Parties and Party Systems*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.

SARTORI Giovanni, „The Influence of Electoral Systems: Faulty Laws or Faulty Method?", in Arend LIJPHART, Bernard GROFMAN, editors, *Electoral Laws and their Political Consequences*, Agathon Press, New York, 1986, pp. 43-68.

SARTORI Giovanni, *The Theory of Democracy Revisited*, Chatam House, Chatam, N.J., 1987.

SARTORI Giovanni, *Elementi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna, 1987.

SARTORI Giovanni, „Totalitarianism, Model Mania and Learning from Error". *Journal of Theoretical Politics*, 5/1, 1993, pp. 5-22.

SARTORI Giovanni, „How Far Can Free Government Travel?", *Journal of Democracy*, 6, no. 3, 1995, pp. 101-111.

SARTORI Giovanni, *Comparative Constitutional Engeneering. An Inquiry into Structures, Incentives and Outcomes*, Macmillan, Basingstoke and London, 1997.

SARTORI Giovanni, „Sul sistema costituzionale romeno", *Studia Politica. Romanian Political Science Review*, II/1, 2002, pp. 9-12.

SCHMITT Carl, *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 1928.

SCHMITT Carl, *Der Begriff der Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin, 1963.

SCHÖPFLIN George, „Culture and Identity in Post-Communist Europe", in Stephen WHITE, Judy BATT, Paul G. LEWIS, editors, *Developments in East-European Politics*, Duke University Press, Durham, N.C., 1993, pp. 16-34.

SCHÖPFLIN George, „Postcommunism: The Problems of Democratic Construction", *Daedalus* 123/3, 1994, pp. 127-141.

SEILER Daniel-Louis, „Peut-on appliquer les clivages de Rokkan à l'Europe centrale ?", in Jean-Michel De WAELE, *Partis politiques et démocratie en Europe centrale et orientale*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 2002, pp. 115-144.

SHLAPENTOKH Vladimir, *Public and Private Life of the Soviet People. Changing Values in Post-Stalin Russia*, Oxford University Press, Oxford and New York, 1989.

SIEGEL Achim, Hrsg., *Totalitarismustheorien nach dem Ende des Komunismus*, Böhlau, Köln und Weimar, 1998.

STAAR Richard F., editor, *Yearbook on International Communist Affairs 1988*, Hoover Institution Press, Stanford University, Stanford, Ca., 1988.

STAN Apostol, *Iuliu Maniu. Naționalism și democrație. Biografia unui mare român*, Saeculum I.O., București, 1997.

STĂNESCU Bartolomeu, „Principiile de bază ale organizării noastre sociale II", *Solidaritatea*, I/7-8, 1920, pp. 241-250.

STĂNESCU Bartolomeu, „Datoriile economice-sociale ale statului din punct de vedere creștin", *Solidaritatea*, V/1-3, 1924, pp. 12-34.

STOKES Gale, *The Walls Came Tumbling Down. The Collapse of Communism in Eastern Europe*, Oxford University Press, Oxford and New York, 1993.

STRAUSS Leo, *What is Political Philosophy and Other Studies*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988.

STROM Kaare, *Minority Government and Majority Rule*, Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1990.

SZOBOSZLAI György, „Parliamentarism in the Making: Crisis and Political Transformation in Hungary", in Arend LIJPHART, Carlos H. WAISMANN, editors, *Institutional Design in New Democracies. Eastern Europe and Latin America*, Westview, Boulder, Co., 1996, pp. 117-136.

TAAGEPERA Rein, Matthew SOBERG SHUGART, *Seats and Votes. The Effects and Determinants of Electoral Systems*, Yale University Press, New Haven and London, 1989.

TĂNĂSESCU Antoaneta, editor, *Ten Steps Closer to Romania, The Romanian Cultural Foundation*, Bucharest, 1999.

TIERNEY Brian, Religion, *Law and the Growth of Constitutional Thought 1150-1600*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

TISMANEANU Vladimir, *Reinventing Politics. Eastern Europe from Stalin to Havel*, The Free Press, New York, 1992.

TISMANEANU Vladimir, „Romanian Exceptionalism? Democracy, Ethnocracy, and uncertain Pluralism in Post-Ceauşescu Romani", in Karen DAWISHA, Bruce PARROT, editors, *Politics, Power, and the Struggle for Democracy in South-East Europe*, Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1997, pp. 403-451.

TISMANEANU Vladimir, *Stalinism for All Seasons: A Political History of Romanian Communism*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 2003.

TOURAINE Alain, *Critique de la modernité*, Fayard, Paris, 1992.

TOURAINE Alain, „La formation du sujet", in François DUBET, Michel WIEVIORKA, *Penser le sujet. Autour d'Alain Touraine*, Fayard, Paris, 1995, pp. 21-45.

TOURAINE Alain, *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Fayard, Paris, 1997.

TOURAINE Alain et al., *Solidarité. Analyse d'un mouvement social, Pologne 1980-1981*, Fayard, Paris, 1982.

TRISKA Jan F., Paul H. COCKS, editors, *Political Development in Eastern Europe*, Praeger, New York and London, 1977.

TUCKER Robert C., editor, *Stalinism. Essays in Historical Interpretation*, W.W. Norton & Co., New York, 1977.

TUCKER Robert C., „Stalinism and comparative Communism", in Robert C. TUCKER, editor, *Stalinism. Essays in Historical Interpretation*, W.W. Norton & Co., New York, 1977, pp. XI-XX.

ULAM Adam B., *The Bolsheviks. The Intellectual and Political History of the Triumph of Communism in Russia*, Harvard University Press, Cambridge Mass. and London, 1998.

VAGO Bela, „Romania", in Martin McCANLEY, editor, *Communist Power in Europe 1944-1949*, Macmillan, London and Basingstoke, 1977, pp. 111-130.

VERDERY Katherine, *National Ideology under Socialism: Identity and Cultural Politics in Ceauşescu's Romania*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1991.

VERDERY Katherine, *What is Socialism, and What Comes Next?*, Princeton University Press, Princeton N.J., 1996.

VERDERY Katherine, „Fuzzy Property. Rights, Power, and Identity in Transilvania's Decollectivization", in Michael BURAWOY, Katherine VERDERY, editors, *Uncertain Transitions. Ethnographies of Change in Postsocialist World*, Rowan & Littlefield, Lanham, MD, 1999, pp. 53-81.

VERDERY Katherine, Gail KLIGMAN, „Romania after Ceaușescu: Post-Communist Communism", in Ivo BANAC, editor, *Eastern Europe in Revolution*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1992, pp. 117-147.

VEYNE Paul, *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, Paris, 1971.

VIANU Lidia, editor, *Censorship in Romania*, Central European University Press, Budapest, 1998.

VLAD Laurențiu, éditeur, *Pouvoirs et mentalités*, Editions Babel, Bucarest, 1999.

VOLGYES Ivan, editor, *Political Socialization in Eastern Europe. A Comparative Framework*, Praeger, New York and Washington and London, 1975.

WAGNER Richard, *Sonderweg Rumänien. Bericht aus einem Entwicklungsland*, Rotbuch, Berlin, 1991.

WALLER Michael, *The End of the Communist Monopoly*, Manchester University Press, Manchester and New York, 1993.

WALZER Michael, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York, 1983.

WEBER Max, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Hrsg. J. Winckelmann, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1972.

WEDEL Janine, *The Private Poland: An Anthropologist's Look at Everyday Life, Facts on File*, New York, 1986.

WESSON Robert G., *Communism and Communist Systems*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1978.

WHITE Stephen, Judy BATT, Paul G. LEWIS, editors, *Developments in East-European Politics*, Duke University Press, Durham, N.C., 1993.

WIATR Jerzy J., „Political Parties, Interest Representation and Economic Development in Poland", *American Political Science Review*, vol. LXIV, No. 4, 1970, pp. 1239-1254.

WIGHTMAN Gordon, editor, *Party Formation in East-Central Europe. Politics in Czechoslovakia, Hungary, Poland, and Bulgaria*, Edward Elgar, Aldershot, 1995.

XENOPOL D., „Dreptul de vot şi reprezentarea minorităţilor", in *Noua Constituţie a României. 23 de prelegeri publice organizate de Institutul Social Român*, Bucureşti, s.a., pp. 137-166.

ZWICK Peter, *National Communism*, Westview, Boulder Co., 1983.

INDICE

abandon, 48-52.
actor social, 136, 239, 243.
Adunare Constituantă, 145, 164, 204, 273.
Adunarea Deputaților, 173.
Afganistan, 305.
Albania, 86, 300.
alegere rațională, 193.
Alegeri noiembrie 1919, 174n.
Alegeri mai 1920, 174n.
Alegeri martie 1922, 174n.
Alegeri mai 1926, 174n.
Alegeri iulie 1927, 174n.
Alegeri decembrie 1928, 174n.
Alegeri iunie 1931, 174n.
Alegeri iulie 1932, 174n.
Alegeri decembrie 1933, 174n.
Alegeri noiembrie 1937, 174.
Alegeri 19 noiembrie 1946, 85.
Alegeri 20 mai 1990, 145, 176, 221, 228.
Alegeri 27 septembrie 1992, 174, 197, 198.
Alegeri 2 iunie 1996, 206-212.
Alegeri 3 noiembrie 1996, 176, 195, 198, 206-212.
Alegeri 26 noiembrie 2000, 161, 177, 195.
algoritm electoral, 178, 204.
alienare, 70.
alternanță, 174, 175, 184, 195, 196, 210.
America de Sud, 127.
Angelescu Constantin, 283n.
anomie, 79.
anticomunism, 107-108, 111-112.
antisemitism, 41.
Antonescu G.G., 283n.
Antonescu Ion, 102, 165.
Arad, 188n.
Aristotel, 69.
Atlantic, 130.
Augustin, 26.
Austria, 197, 277, 278, 284.
autism etic, 63, 113.
autonomie, 70, 71, 75, 142.
Averescu Alexandru, 174n.

Banat, 173n, 174n, 263.
Barry Brian, 48.
Basarabia, 173n, 263, 291.
Belgia, 197, 273.
Berlin, 50.
bine comun, 14, 162.
bio-putere, 95.

CUPRINS

PREFAȚĂ LA A DOUA EDIȚIE 5

CUVÂNT ÎNAINTE LA PRIMA EDIȚIE (1999) 9

INTRODUCERE 17

Povara politicii sau ilegitimitatea democratică a democrației de tranziție 19
Cercul virtuos al democratizării 20
Metoda indiferenței etice 23
Reîntoarcerea politicului? 25
Post-nomenclatura 28
Complexul limbajului dublu 31
Cetățeanul: un obiect politic neidentificat 33
Opinii și opinie publică 35
Cultura locurilor comune 38
Discursul anti-antidemocratic 40

Capitolul I – COMUNISMUL CA ETICĂ A IRESPONSABILITĂȚII 43

Un monopol leneș 45
Totalitarismul ca monopol 46
Modelul hirschmanian 47

Între abandon și protest 50
Concurenții loiali ai comunismului 53
Cultura unanimității 55
Asentimentul prin cultură 56
Nimeni nu trece neobservat 58
Emigrația morală 61
De la mobilizare la includere 64
Ideologia destinului colectiv 67
Individualismul răsturnat 68
Individualism și naționalism 71
Individualism și modernizare 74
Individualismul dependent 77
Servitutea involuntară? 81
Puterea ca strategie anonimă 82
O ascensiune politico-juridică 84
Cum de a fost posibil? 86
O alegere istorică? 87
Participarea negociată 91
Mitul nefericirii totalitare 95
Cine a pierdut? 96
A câștigat cineva? 99
O putere pastorală 103
Anticomunismul postcomunist 107
Răspundere și responsabilitate 108
O convertire ratată 110
Problema vinovăției 112
Anticomunismul: ultima ideologie? 115
Competența ilegitimă a anticomunismului 118

Capitolul II – TRANZIȚIA SAU ECONOMIA POLITICĂ A NERĂBDĂRII 123

Numai ceea ce este permanent se schimbă 125
Parabola tunelului 126
Trecutul care nu trece 129
Echitatea în condițiile libertății 132
Solidaritatea ca răbdare organizată 134

Puterea de hârtie 137
Dreptul la impostură al statului de drept 138
Guvernare și politică 141
Arta guvernării și pozitivitatea juridică 144
Inflația legislativă 146
Dificila perpetuitate a statului 149

Poporul împotriva societății 153
Bipolarismul ideologic 154
Scurta istorie a populismului românesc 157
Cine sunt românii? 161

Partidocrația: de la Partid la partide 167
Despre ignoranța invincibilă în democrație 168
Democrația partidelor 170
Pactul constituțional 174
Clientelism și răspundere politică 177
Partidele domnesc, dar nu guvernează 181
Pe cine reprezintă partidele? 184
Partidocrație și societate civilă 187

Nereprezentativitatea proporțională 193
Principiul alternanței 194
Practica coaliților restrânse 197
Efectul pervers al reprezentării proporționale 203
Scrutinul majoritar: o simulare 205

Capitolul III – ABSENȚA SUBIECTULUI POLITIC . 213
Revoluția de recuperare 215
O revoluție imaginată 216
Întoarcerea în Europa 219
Trecutul luminos 223
Monarhia republicană 225
O revoluție cu fața spre trecut 228
De la populism la reacțiune 231
Popor, populație, societate 232
Statul dublu 235
Societatea invizibilă 238
Statul nedrept 241
Un actor fără rol: clasa muncitoare 242
Cât de drept este statul de drept? 244
Prezumția de iresponsabilitate 248
Legea și echitatea 251
Delatorul și ethos-ul dependenței 255
Partidul, poporul și Securitatea sau despre o negociere care nu a avut loc 258
Corporatismul de tranziție 263
Cine poate mult, poate oare și mai puțin? 264
Imunitate și inechitate 269
Iresponsabilitatea corporată 271
„Monstruasa coaliție“ 273
Ortodoxia, o morală a națiunii 277
Eșecul statolatriei 278
Legea românească 281
Etatizarea Ortodoxiei 285
Subsidiaritate, descentralizare, federalizare 289
Omul este mai bătrân decât statul 293

ÎNCHEIERE 297

Postcomunismul: o pace necondiționată 299

State învinse și societăți victorioase 300

O alianță „cu față umană“ 303

Un război de uzură 305

ABREVIERI 309

BIBLIOGRAFIE 311

INDICE 337

BIBLIOTECA DE POLITICĂ

În curs de apariție

LAURENȚIU VLAD

Pe urmele „Belgiei Orientului"
România la expozițiile universale sau internaționale de la Anvers, Bruxelles, Liège și Gand (1894-1935)

«Ideea de a scrie o carte despre participarea României la expozițiile universale belgiene s-a născut în urma unor fugare investigații la Biblioteca Regală „Albert I" și la cea a Universității Libere din Bruxelles în luna octombrie a anului 2000. Coroborând datele astfel obținute cu cercetările anterioare din Arhivele Naționale Istorice Centrale, de la Biblioteca Academiei Române sau de la cea a Facultății de Istorie din București, de la Biblioteca Națională din Paris sau de la Sainte Geneviève, am publicat, un an mai târziu, o primă variantă a unui studiu pe care l-am intitulat *Propagandă și identitate. România la expozițiile universale belgiene, 1897-1935* (Editura Cris, 2001).
Documentele pe care le-am descoperit în arhivele belgiene ne-au permis identificarea participanților români la expozițiile universale și internaționale de la Gand (1913) și Bruxelles (1935), date care lipseau din studiul anterior. O bună parte din textele inedite la care am făcut referire (cele legate de expoziția din 1935) se regăsesc în anexele volumului.»

Laurențiu Vlad

www.nemira.ro

BIBLIOTECA DE POLITICĂ

În curs de apariție

IOAN STANOMIR

Nașterea Constituției. Limbaj și drept în Principate, până la 1866

Acest volum şi-a propus să investigheze un domeniu interdisciplinar, situat la interferența dintre teoria dreptului, dreptul constituțional, lingvistica juridică şi istoria ideilor politice.
Specificul limbajului juridic, de a fi în acelaşi timp un limbaj închis, specializat, dar şi unul care comunică cu alte subsisteme ale sistemului limbii naturale, face ca orice efort de analiză să nu poată evita referirea la dialogul pe care limbajul disciplinei îl întreține cu limbajul comun. Cu atât mai mult, cu cât referentul la care termenul juridic trimite este unul care apare datorită unui decupaj intelectual. Diferența dintre bazinele de civilizație juridică derivă şi din administrarea diferită a acestui proces semiotic. Nașterea dreptului modern nu poate fi imaginată în absența nașterii unui semnificant juridic care să dea corporalitate semnificatului.
Fundalul pe care ne-am plasat cercetarea este unul marcat de dezvoltarea studiilor dedicate atât lingvisticii juridice, ca disciplină auxiliară, cât şi descrierii şi identificării specificităților vocabularului şi limbajului juridic.

www.nemira.ro

Tipărit la
S.C. PAPER PRINT INVEST S.A. Brăila
Comanda nr. 347/2004
Hârtie gramaj 60; coli tipo 11
Format 13 x 20 cm
Tipărit în România

Redactor: Andrei Niculescu
Tehnoredactare computerizată: Ioana Zăvoianu

Apărut 2004, Bucureşti
Timbrul literar se varsă în contul Uniunii Scriitorilor
nr. 2511.1-171.1/ROL, BCR – Sucursala Unirea, Bucureşti

229.358 lei